

# تفسير القرآن الحكيم

المشهور باسم بتفسير المنار

هذا هو التفسير الوحيد الجامع بين صحيح المأثور وصريح المعقول، الذي يبين حكم التشريع وسنن الله في الاجتماع البشري، وكون القرآن هداية عامة للبشر في كل زمان ومكان، وحجة الله وآيته المعجزة للانس والجان، ويوازن بين هدايته وما عليه المسلمون في هذا العصر وقد أعرض أكثرهم عنها، وما كان عليه سلفهم إذ كانوا معتصمين بحبلها، بما يثبت أنها هي السبيل لسعادة الدارين، مراعى فيها السهولة في التعبير، محتنباً مزج الكلام باصطلاحات العلوم والفنون، بحيث يفهمه العامة ولا يستغني عنه الخاصة وهو على الطريقة التي جرى عليها في دروسه في الأزهر حكيم الاسلام، الأستاذ الامام

## الشيخ محمد عبده

### الجزء السابع

أوله « لنجدن أشد الناس عداوة »

( تأليف )

السيد محمد رشيد رضا

منشئ المنار

( رضي الله عنه )

﴿ وحقوق الطبع والترجمة محفوظة لورثته ﴾

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(٨٥) لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ  
 أَشْرَكُوا، وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا: إِنَّا نَصْرِي  
 ذَلِكَ بِأَنَّا مِنْهُمْ قِسِيَسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ (٨٦) وَإِذَا  
 سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا  
 مِنْ الْحَقِّ. يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ (٨٧) وَمَا لَنَا  
 لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ - وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ  
 الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ (٨٨) فَاثْبِتْ لَهُمُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا جَنَّتِ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ  
 خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ

ختم الله هذا السياق في محاجة أهل الكتاب وبيان شأنهم ، بهذه الآيات  
 التي بين فيها حالتهم النفسية في عداوة المؤمنين ومودتهم ، ودرجة قربهم منهم وبعدم  
 عنهم ، وكذا حالة المشركين — فقال :

﴿ لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا . ولتجدن  
 أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ﴾ العداوة بغضاء يظهر أثرها في القول  
 والعمل ، والمودة محبة يظهر أثرها في القول والعمل ، خلافا للجمهور الذين فسروها  
 بالمحبة مطلقا . وفي كلمة « لتجدن » تأكيدان - - لام القسم في أول الكلمة ونون

ملحوظة : — قد اعتمدنا بعد الآيات فيه على المصحف المطبوع في الاستانة  
 كالطبعة الأولى . وهو يوافق عد البصريين لها ، فيزيد على عد الكوفيين الذي  
 عليه مصحف وزارة المعارف ٣ آيات .

التوكيد في آخرها . وفي الخطاب بها وجهان - - أحدهما : أنه للنبي ﷺ ، وثانيهما : أنه لكل من يوجه إليه الكلام . وفي « الناس » الذين نزل فيهم هذا التفصيل قولان أحدهما : أنهم يهود الحجاز ومشركو العرب ونصارى الحبشة في عصر التنزيل . والثاني : أنه عام لكل شعب وجيل ولكن يرد على عموم الأزمنة ماسيأتي وأما صدقه على أهل العصر الأول فظاهر أتم الظهور ولا سيما إذا جعلنا الخطاب للنبي ﷺ ، فإن أشد ما لاقى - بأبي هو وأمي - من العداوة والإيذاء قد كان من يهود الحجاز في المدينة وما حولها ، ومشركي العرب ، ولا سيما مكة وما قرب منها ، ولم ير من النصارى مثل تلك العداوة والإيذاء ، بل رأى من نصارى الحبشة أحسن المودة بحماية المهاجرين الذين أرسلهم ﷺ في أول الاسلام من مكة إلى الحبشة خوفا عليهم من مشركيها الذين كانوا يؤذونهم أشد الإيذاء ليفتنوهم عن دينهم . حتى قال أكثر أهل التفسير المأثور : إن الآية نزلت فيهم أولا وبالذات . ولا ينفي هذا القول كون العبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، وسيأتي ما روى في ذلك في آخر تفسير الآيات .

لما أرسل النبي ﷺ كتب الدعوة الاسلامية إلى الملوك ورؤساء الشعوب كان النصارى منهم أحسنهم ردا - فهرقل ملك الروم في الشام حاول اقناع رعيته بقبول الاسلام ، فلما لم يقبلوا لجؤهم على التقليد ، وعدم فقههم حقيقة الدين الجديد ، اكتفى بالرد الحسن . والمقوقس عظيم القبط في مصر كان أحسن منه ردا ، وإن لم يكن أكثر إلى الاسلام مبلا ، وأرسل للنبي ﷺ هدية حسنة . ثم لما فتحت مصر والشام وعرف أهلها مزية الاسلام ، دخلوا في دين الله أفواجا ، وكان القبط أسرع له قبولا .

وقد كان حاطب بن أبي بلتعة رسول النبي ﷺ إلى المقوقس ، وكان مما قاله له بعد أن أعطاه الكتاب : إنه كان قبلك رجل يزعم أنه الرب الأعلى ( فأخذه الله نكال الآخرة والأولى ) فانتقم به ثم انتقم منه ، فاعتبر بفيرك ولا يعتبر بك غيرك . فقال (المقوقس) إن لنا ديننا لن ندعه إلا لما هو خير منه . فقال حاطب : ندعوك إلى دين الاسلام الكافي به الله فقد سواه ، إن هذا النبي دعا الناس

فكان أشدهم عليه قریش ، وأعدام له اليهود ، وأقر بهم منه النصارى ، ولعمري ما بشاره موسى بعيسى إلا كبشارة عيسى بمحمد ، وما دعاؤنا إليك إلى القرآن ، إلا كدعائكم أهل التوراة إلى الانجيل . وكل نبي أدرك قومافهم أمته ، فالحق عليهم أن يطاعوه ، ولستنا نهماك عن دين المسيح وليكننا نأمرك به (أى هو الاسلام عينه) فقال المقوقس : إني قد نظرت في أمر هذا النبي فوجدته لا يأمر بمزهود فيه ، ولا ينهى عن مرغوب فيه ، ولم أجده بالساحر الضال ، ولا الكاهن الكاذب ، ووجدت معه آية النبوة باخراج الخبء ، والاخبار بالنجوى . وسأنظر — الخ

ومما يشهد لما ذكرناه أيضا حديث عمرو بن العاص رسول النبي ﷺ إلى ملك عمان جيفر بن الجلندى وأخيه عبد بن الجلندى ، فان عمرأ عمدا أولا إلى عبدلأنه أحلم الرجلين وأسهلها خلقا ، فبلغه دعوة الاسلام ، فقال له عبد : يا عمرو إنك ابن سيد قومك فكيف صنع أبوك ؟ ( قال عمرو ) قلت : مات ولم يؤمن بمحمد ﷺ ، وودت أنه كان أسلم وصدق به ، وقد كنت أنا على مثل رأيه حتى هداني الله للإسلام . قال : فمتى تبعته ؟ قلت قريبا ، فسألني أين كان إسلامك ؟ قلت : عند النجاشي . وأخبرته أن النجاشي قد أسلم . قال : فكيف صنع قومك بملكك ققلت : أقروه واتبعوه . قال والاساقفة والرهبان تبعوه ؟ قلت نعم . قال : انظر يا عمرو ما تقول ، إنه ليس من خصلة في رجل أفضح من الكذب . قلت : ما كذبت وما نستحل في ديننا . ثم قال : ما أرى هرقل علم بإسلام النجاشي . قلت بلى . قال بأى شيء علمت ذلك ؟ قلت : كان النجاشي يخرج له خرجا فلما أسلم وصدق بمحمد ﷺ قال : لا والله لو سألتى درهما واحدا ما أعطيته . فبلغ هرقل قوله ، فقال له اليناق أخوه : أتدع عبدك لا يخرج لك خرجا ، ويدين بدين غيرك ديننا محدثا ؟ قال هرقل : رجل رغب في دين فاختره لنفسه ما أصنع به ؟ والله لولا الضن بملكى لصنعت كما صنع . قال : انظر ما تقول يا عمرو . قلت ، والله صدقتك قال عبد : فأخبرني ما الذى يأمر به وينهى عنه ؟ قلت : يأمر بطاعة الله عز وجل وينهى عن معصيته ، ويأمر بالبر وصلة الرحم ، وينهى عن الظلم والعدوان وعن الزنا وعن الخمر وعن عبادة الحجر والوثن والصليب . قال : ما أحسن هذا الذى



يدعو إليه : لو كان أخى يتابعنى عليه لركبنا حتى تؤمن بمحمد ونصدق به ، ولكن  
أخى يضمن بملكه من أن يدعو ويصير ذنباً . اه المراد منه (وقد أسلم الرجلان بعد)  
فعلم من هذه الشواهد أن النصارى الذين كانوا مجاورين للحجاز كانوا في زمن  
البعثة أقرب مودة للمؤمنين ، وأقرب قبولاً للإسلام . وأن من توقف من ملوكهم  
عن الإسلام فما كان توقفه إلا ضيقاً بملكه . وأن النجاشي (أصحمة) ملك الحبشة قد  
أسلمت معه بطاقته من رجال الدين والدنيا . ولكن يظهر أن الإسلام لم ينتشر في  
الحبشة بعد موته رضى الله عنه . ولم يعن المسلمون بإقامة أحكامهم في تلك البلاد  
كما فعلوا في مصر والشام - مثلاً - وهذا بحث تاريخي ليس من موضوعنا هنا . ولكن  
ورد أن النبي ﷺ قال « دعوا الحبشة ماودعوكم وتركوا الترك ما تركوكم » عزاه  
السيوطي في الجامع الصغير إلى أبي داود عن رجل من الصحابة وعلم عليه بالصحة  
وقد رواه أبو داود بهذا اللفظ ، والنسائي بلفظه في آخر حديث طويل مخصصه  
أن النبي ﷺ قال مامعناه : إن الله تعالى أراه - وهو يحفر في الخندق في وقعة  
الأحزاب - بلاد كسرى فسئل أن يدعو الله تعالى أن يفتحها لأمنه ففدعا . ثم  
ذكر أن الله أراه ملك قيصر وديار الشام فسئل أن يدعو الله تعالى أن يفتحها لهم ففدعا  
ثم ذكر أن الله أراه بلاد الحبشة وقال هذا الحديث قبل أن يسألوه الدعاء بفتحها .  
وجملة القول : أن النبي ﷺ والمؤمنين به رأوا في عصره من مودة النصارى  
وقربهم من الإسلام بقدر ما رأوا من عداوة اليهود والمشركين . وقد يظن بعض  
الناس أن سبب ذلك بعد النصارى عنهم ، وقرب اليهود منهم في المدينة والمشركين  
في مكة والمدينة معاً . ومن بلفظه الدعوة إلى ترك دينه إلى دين آخر من بعيد لا يعنى  
بعداوة أهلها ومقاومتها كما يعنى القريب الذي توجه إليه الدعوة مواجهة ومشافهة .  
ولذلك كان اليهود في الشام والأندلس يعطفون على المسلمين عند الفتح ويرغبون  
في نصرهم على نصارى الروم والقوط . ثم صار بين المسلمين والنصارى من العداوة  
على الملك والحروب لأجله ما هو أشد مما كان من عداوة اليهود والمشركين لسلفهم  
في أول الإسلام .

والقاعدة لهذا الرأي أن العداوة والمودة كانت ولم تزال أمر التنازع على المنافع والسيادة باسم الدين أو الدنيا ولا دخل لطبيعة الدين فيها ، وقد يؤيد هذا بما يثيره دعاة النصرانية في نفوس المسلمين في هذا الزمان ، وبما بين الدول الإسلامية والنصرانية من البغى والعدوان ، على أنه ليس بين اليهود والمسلمين من ذلك شيء ، لكن قد يوجد مثله بين مسلمي الهند ومشركيها ، لتعارض مصالحهم ومنافعهم فيها فعلة العداوة والمودة خارجية لادينية ولا جنسية

هذا كلام صحيح في جملة لا تفصيله ، وينطبق على المختلفين في الدين والمتفقين فيه فقد حارب نصارى البلقان بعضهم بعضا كما حاربوا العثمانيين ، بل أهل المذهب الواحد من النصارى يحارب الآن بعضهم بعضا ، كالانكليز والألمان ، وليس هو المراد بالآية ، وإنما القرآن يبين هنا معنى أعلى منه وأعم لا خاصا بالتنازع

وهو أن العلة الصحيحة لعداوة المعادين ومودة الموادين هي الحالة الروحية التي هي أمر تقاليدهم الدينية والعادية ، وترتيبهم الأدبية والاجتماعية ، وقد نبه القرآن إلى ذلك في بيان سبب مودة النصارى من هذه الآية ، وترك سبب شدة عداوة اليهود والمشركين لأن حالتهم الروحية مبدئية في القرآن أتم البيان في عدة سور ، ومن أوسعها بيانا لأحوال اليهود هذه السورة وما قبلها من السور الطوال المدنية ، وأوسعها بيانا لأحوال المشركين سورة الانعام التي تليها ، وهي من السور المكية

كان اليهود والمشركون مشتركين في بعض الصفات والأخلاق التي اقتضت شدة العداوة للمؤمنين ، فمنها الكبر والعنوة ، والبغى وحب العلو ، ومنها العصبية الجنسية ، والحمية القومية ، ومنها غلبة الحياة المادية ، ومنها الانثرة والقسوة ، وضعف عاطفة الحنان والرحمة ، وكان مشركو العرب على جاهليتهم أرق من اليهود قلوبا ، وأكثر سخاء وإيثارا ، وأشد حرية في الفكر والاستقلال ، وما قدم الله ذكر اليهود في الآية إلا لافادة أصالتهم وتمكنهم فيما وصفوا به ، وتبريزهم على مشركي العرب فيه ، وناهيك عما سبق لهم من قتل بعض الأنبياء وإيذاء بعض واستحلال أكل أموال غيرهم بالباطل . وأما ما كان من ضلعمهم مع المسلمين في البلاد المقدسة والشام والاندلس فانما كان لأجل تفيؤ ظل عدلهم ، والاستراحة من اضطهاد نصارى تلك البلاد لهم ، فهم لم يعدوا في ذلك عادتهم ، ولم يتركوا ما عرف من

شلتفتهم، وهى أنهم لا يعملون شيئا إلا لمصلحتهم  
ويمكن أن يستنبط ما تركه الله هنا من بيان سبب شدة عداوة هؤلاء وأولئك  
بما بينه من سبب قرب مودة النصارى بقوله عز وجل ﴿ذلك بأن منهم قسيسين  
ورهبانا وأنهم لا يستكبرون﴾ أى ذلك - الذى ذكر من كون النصارى أقرب  
مودة للذين آمنوا - بسبب أن منهم قسيسين يتولون تعليمهم وتربيتهم الدينية  
ورهبانا يمثلون فيهم الزهد وترك نعم الدنيا والخوف من الله عز وجل والانقطاع  
لعبادته. وأنهم لا يستكبرون عن الاذعان للحق إذا ظهر لهم أنه الحق، لأن أشهر  
آداب دينهم التواضع والتذلل، وقبول كل سلطة، والخضوع لكل حاكم، بل من  
المشهور فيها: الأمر بمحبة الأعداء، وإدارة الخلد الأيسر لمن ضرب الخلد الأيمن.  
فتداول هذه الوصايا، ووجود أولئك القسيسين والرهبان، لابد أن يؤثر فى نفوس  
جمهور الأمة وسوادها، فيضعف صفة الاستكبار عن قبول الحق فيها. وقد عهد  
من النصارى قبول سلطة الخالف لهم طوعا واختيارا، والرضا بها سرا وجهارا، وأما  
اليهود فإذا أظهروا الرضا بذلك اضطاروا، أسروا الكيد إسرارا، ومكروا  
مكرا كبيرا

فذلك كانت صفات الفريقين الغالبة، لا أخلاق أفراد الأمتين كافة، ففى  
كل قوم خبيثون وطيبون (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون)  
ولكن شريعة اليهود نفسها تربي فى نفوسهم الآثرة الجنسية، لأنها خاصة بشعب  
إسرائيل، وكل أحكامها ونصوصها مبنية على ذلك

وحكمة ذلك: أن المراد منها تربية أمة موحدة بين أم الوثنية الكثيرة بعد إقناذها من  
استعباد أشد أولئك الوثنيين بطشا وأضرارا بالاستبداد - وهى أمة الفراعنة - ولو أذن  
الله لبنى إسرائيل بعد إنجائهم من مصر إلى الأرض المقدسة أن يخالفوا الأمم التى كانت  
فيها، وجعل شريعتهم عامة مبنية على قواعد المساواة بين الإسرائيليين وغيرهم -  
كالشريعة الإسلامية - لعلبت تعاليم أولئك الوثنيين وشروهم على الإسرائيليين  
لقرب عهدهم بالتوحيد، مع استعدادهم الوراثى لقبول تقاليد غيرهم والخضوع لهم،  
ولذلك أمروا بأن لا يبقوا فى الأرض المقدسة نسمة ما من كان فيها قبلهم. وكان

موسى عليه السلام يحذرهم أشد التحذير من مفسد الوثنيين بعده .  
فإن قلت : إن هذا الإصلاح بتربية أمة واحدة على هذه الطريقة ، يمثل هذه  
الشرعية يترتب عليه مفسد أخرى في أخلاق هذه الأمة ، ولولم يكن من مفسده  
إلا ما هو معروف من أخلاق اليهود إلى الآن التي كانت سبب اضطهاد الأمم لهم  
في كل مكان ، من حرصهم على الانتفاع من غيرهم وعدم نفع أحد بشيء منهم .  
إلا إذا كان وسيلة لنفعة لهم أكبر منه ، أو دفع ضرر ، وتجرد السواد الأعظم منهم  
عن إيثار أحد غريب عنهم بشيء . لكنفى ، وكان شبهة عظيمة على كون دينهم  
ليس من عند الله تعالى (والله لا يحب الفساد)

والجواب عن هذه الشبهة سهل على المسلمين ، وبيانه أن تلك الشرعية كانت  
مؤقتة لا دائمة ، فكانت في العصر الأول هي الوسيلة إلى تكوين أمة موحدة بين  
أمم الوثنية . وكان المصلحون من الأنبياء صلوات الله عليهم يتعاهدون أهلها زما  
بعد زمن بالإصلاح المعنوى ، كإلهيات زبور داود وأدبيات حكم سليمان عليهم ما السلام  
حتى لا تغلب على القوم المادية وتفسد الأثرة . ثم جاء مصلح إسرائيل الأعظم  
عيسى المسيح صلوات الله وسلامه عليه ينقض ما كانوا عليه من ذلك بدعوتهم  
إلى تقيضه أو ضده ، فقابل مبالغتهم في المادية بالمبالغة في الروحانية ، ومبالغتهم  
في الأثرة بالمبالغة في الإيثار (الذى تعبر عنه النصارى بانكار الذات) ومبالغتهم في  
الجمود على ظواهر الشرعية بالمبالغة في النظر إلى مقاصدها . فكره إليهم السيادة  
والغنى ، وذم التمتع بنعيم الدنيا ، وأمر بحبة الأعداء وعدم الجزاء على الإيذاء .  
وكان ذلك كله تمهيداً لا كمال الله تعالى دينه بإرسال خاتم النبيين والمرسلين .  
محمد المبعوث رحمة للعالمين ، البارقليط روح الحق الذى يعلمهم ويعلم غيرهم كل شيء .  
فيجمع للبشر بين مصالح الروح والجسد ، ويأمر بالعدل والاحسان لا بالاحسان فقط .  
فن لم يؤثر فيهم إصلاح المسيح من اليهود ظلوا على جمودهم وأنزتهم  
وعصبيتهم ، وكانوا أشد عداوة لهذا النبي ومن آمن به ممن أثر فيهم ذلك الإصلاح  
وكان فيهم بقية من القسيسين والرهبان ، سواء كان أصلهم من اليهود أو غيرهم

من الأقوام ، فكانوا أقرب مودة لهم ، وكانوا أسرع إلى الإيمان من غيرهم ، فصدق عليهم قوله تعالى ( الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل ، يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ، ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ، ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم ) وما كان ذلك الإصر والأغلال إلا شدة أحكام التوراة في الطعام والشراب والأحكام المدنية والجنائية ، وشدة أحكام الإنجيل في الزهد وإذلال النفس وحرمانها وما يدل على كون النصارى أقرب من اليهود إلى الاسلام بطبيعة دين كل منهما . وفاقا لتعليل الآية الكريمة . كثرة من يسلم من النصارى في كل زمان وقلة من يسلم من اليهود ، ولولا ضعف المسلمين في هذا الزمان . وإعراضهم عن هداية القرآن ، ولولا إهمالهم الدعوة إلى الإسلام ، وإبرازه بصورته الصحيحة للانام . ولولا فساد حكوماتهم وعجز رجالها في السياسة . وتخليفهم عن بحارة الأمم في العلم والحضارة . ولولا بلوغ دول الافرنج النصرانية فيه أوج العزة والقوة ، وسبق أممهم في حلبة المدنية والنزوة . واستمالتهم للنصارى الشرق وجذبهم إليهم . واعتزاز هؤلاء بهم ، وتلقبهم أساليب التربية الدينية والمدنية عنهم ، وجعل الدين فيها من المقومات الجنسية للأقوام والشعوب تربي على أن تحافظ عليها كما تحافظ على لغتها ، فلا تستبدل بها غيرها وإن كانت خيرا منها . إلى غير ذلك من قوانين هذه التربية وأساليبها . ولولا ما أشرنا إليه من التنازع السياسي الديني بين دولنا ودولهم . لولا ذلك كله لكانت المودة بين الفريقين أتم وانتشار الإسلام فيهم أعم لأن الاسلام إصلاح في النصرانية كما أن النصرانية إصلاح في اليهودية ، فاليهود الذين عادوا النصرانية ، كانوا أجدر ممن صلحوا بها بعداوة الإسلامية . ودين الله على أسنة موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام واحد ، ولكنه جرى مع البشر على سنة الارتقاء ، إلى أن بلغ سن الكمال .

فان قيل : إذا كنت تزعم أن سبب ما ذكره الله تعالى من كون النصارى أقرب الناس مودة للمؤمنين هو تعاليم دينهم وتقاليده ، وأنه لذلك يجب أن يكون عاما فيهم ، وان نزل في طائفة معينة منهم ، إذا انتفت الموانع . فيما ذلت عن الحرب الصليبية التي أوقد النصارى نارها باسم الدين ، ولم يلق المسلمون مثلها من اليهود ولا من

المشركين ، و يقرب من ذلك سائر الحروب بين المسلمين والنصارى ؟ فان عندى  
جوابين عن هذا السؤال أو جواباً من وجهين

(أحدهما) أن ما كان عليه المسلمون من الدين القريب من النصرانية بل الذى  
هو إصلاح فيها وإكمال لها كما قررنا ، لم يكن معروفاً عند أولئك الصليبيين بل كان  
للمسلمين صورة فى تخيلاتهم غير صورتهم الصحيحة التى طبعها فى نفوسهم أعداء الاسلام  
صورة وثنية وحشية مشوهة أقبح التشويه ، منعكسة عن الكتب والرسائل والخطب  
التي كان ينشئها بطرس الراهب وأمثاله ، ولو وصف المسلمين يومئذ قوم بما وصفهم  
به مشيرو الحرب الصليبية ودعواهم إلى قتالهم لنفروا خفاً وثقالاً

(ثانيهما) أن مافى الإنجيل من روح السلام والمحبة والتواضع والإيثارة  
والخضوع لكل سلطان ، لم ينتصر فى أوربة على روح الحرب والآثرة والكبرياء  
وحب السيادة فى الأرض - تلك الصفات التى كانت قد بلغت فى عهد السلطة  
الرومانية أشدها ، وكانت سبب إبادة الوثنيين من أوربة كلها ، ثم سبب الحرب  
الصليبية ، ومحاولة إبادة المسلمين من البلاد المقدسة أو الشرق كله ، بل كانت  
ولا تزال سبب الحروب القاسية بين النصارى أنفسهم بسبب اختلاف المذاهب ،  
أو التنارع على الممالك ، وكل هذا من تعاليم روح الشيطان ، لا من تأثير تعاليم روح  
الله عليه السلام ، وإن رووا عنه أنه قال : ماجئت لألقى سلاماً على الأرض إنما  
جئت لألقى سيفاً

فلم من هذا أن ما كان بين المسلمين والنصارى من عداوة فانما سببه بعد أحد  
الفرقتين أو كل منهما عن هداية دينه ، أو جهالة وسوء فهم وقع بينهما ، وأمر المتأخر  
من دولها ظاهر ، لا ينسبه إلى طبيعة دينهما إلا جاهل أو مكابر ، فالدولة العثمانية  
كانت قد فتحت كثيراً من بلادهم بالقوة القاهرة ، فلما دالت لهم القوة ثاروا لأنفسهم  
فان كان الساسة البلقانيون قد هاجوا شعوبهم على قتالها باسم الصليب والمسيح ،  
فلم يلبثوا أن كذب الله تعالى دعواهم المسيحية بإيقادهم نار القتال بينهم ، فما زال  
أئمة السياسة المصلون من الفرقتين يتخذون الدين أخدوة يخدعون بها العامة  
للتأييد سياستهم ، حتى فى الجناية على الدين وأهله

فان قيل : إن اليهود أقرب إلى الاسلام من النصرانية لأنها ديانة توحيد ، والنصرانية ديانة تثليث ، والتوحيد هو أساس دين الله على أسنة جميع رسله ، وهو منتهى الكمال في العقائد ولذلك يجوز أن يغفر الله كل ذنب إلا الشرك فالجواب عن هذا : أن عقيدة التثليث الدخيلة في المسيحية لما كانت لا تفهم ولا تعقل لم يكن لها تأثير في أنفس أهلها يعدم عن الاسلام ، بل ربما كانت من أسباب قبول دعوة الاسلام ، وإنما التأثير الأعظم في تقريب الناس بعضهم من بعض أوضده : الأخلاق والآداب ، وإتنا نرى في كل عصر من المودة بين المسلمين والنصارى ما لا نرى مثله بين غيرهما من المختلفين في الدين ، وما ضعفت هذه المودة في بلد إلا بقتن السياسة ، وعصبية أهل الرئاسة ، فلغنة الله على منيرى المداوة والبغضاء بين عباد الله اتباعاً لأهوائهم ، أو إرضاء لرؤسائهم

ومن مباحث الالفاظ في الآية أن الرهبان جمع راهب ( كركبان جمع راكب ) وهو المتمثل المنقطع في دير أو صومعة للعبادة وحرمان النفس من التمتع بالزوج والولد ولذات الطعام والزينة ، فهو من الرهبة بمعنى الخوف ، أو من رهب الابل وهو هزالها وكلالها من طول السير ، وأن القسيسين جمع قسيس — ومثله قس وجمعه قسوس — وهو رئيس ديني في عرف الكنيسة فوق الشماس ودون الاسقف . مأخوذ من قولهم قس الابل يقسها — من باب نصر — قسا — بتثليث القاف — إذا أحسن رعيها وسقيها . والاصل في القسيسين أن يكونوا من أهل العلم بدينهم وكتبهم لأنهم رعاة ومفتون ، فيكون ذكر الرهبان والقسيسين جماً بين العباد والعلماء ، وكون الرهبانية بدعة في النصرانية لا ينافي تأثيرها في تقريب النصارى من مودة المسلمين

وروى أهل التفسير المأثور قولاً بأن المراد بالقسيسين والرهبان من آمن بعيسى في عهده كالحواريين — وقولاً آخر بأن المراد بهم جماعة النجاشي ، وسيأتي بعض ماورد في ذلك . ومن الناس من يجعل هذه الآية آخر الجزء السادس ، لأن التجزئة لاتراعى فيها المعاني ويبدأ الجزء السابع بقوله عز وجل

﴿ وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ﴾ أى وإذا سمع أولئك الذين قالوا إنا نصارى ما أنزل إلى الرسول الكامل - محمد ﷺ - الذى أكمل به الدين ، وبمقتضى رحمة للعالمين ، ترى أيها الناظر إليهم أعينهم تفيض من الدمع ، أى تمنى دمعاً حتى يتدفق الدمع من جوانبها لكثرة ، أو حتى كأن الأعين ذابت وصارت دمعاً جارياً ، ذلك من أجل ما عرفوه من الحق الذى بينه لهم القرآن ، ولم يمنعهم من الاذعان والخشوع له ما منع غيرهم من العتو والاستكبار ، فقوله « من الحق » بيان لقوله « مما عرفوا » وقيل : إن « من » فيه للتبعيض ، أى إن أعينهم فاضت عبرة ودموعاً ، عبرة منهم وخشوعاً ، لمعرفة بعض الحق ، إذ سمعوا بعض الآيات دون بعض . فكيف لو عرفوا الحق كله بسماع جميع القرآن ، ومعرفة ما جاءت به السنة من الاسوة الحسنة والبيان . وهذا القول إنما يصح بتطبيقه على واقعة معينة كالذى تسمع فى النجاشى وجماعته . وأما ظاهر الجملة الشرطية فهو بيان ما يكون من شأنهم عند سماع القرآن ، وهو العبرة والاستعبار ، والدموع الغزير

ثم بين تعالى ما يكون من مقالهم ، بعد بيان ما يكون من حالهم ، فقال ﴿ يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين ﴾ أى يقولون هذا القول يريدون به إنشاء الايمان . والتضرع إلى الله تعالى بأن يقبله منهم ويكتبهم مع أمة محمد ﷺ ، الذين جعلهم الله تعالى كالرسل شهداء على الناس ، وإنما يقولون ذلك لأنهم كانوا يعلمون من كتبهم ، أو مما يثناقلونه عن سلفهم ، أن النبى الاخير الذى يكمل الله به الدين يكون متبعوه شهداء على الناس ، أو المعنى أنهم يدخولهم فى هذه الامة يكتبون من الشاهدين ، فذكر الله الامة بأشرف أوصافها . قال ابن عباس ( رض ) ان الشاهدين هنام الشهداء فى قوله تعالى ( وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ) وروى عنه أنه قال : هم محمد ﷺ وأمة ، أنهم شهدوا أنه قد بلغ ، وأن الرسول قال : « قد بلغت » كأنه يقول : إن الشهادة للرسول تستلزم الشهادة على من خالفهم ، وإلا كان هذا التفسير غير ظاهر ، لأن الشهادة على المرء ضد الشهادة له . والحق أن الشهادة هنا يراد بها أن هذه الامة تشهد على



الأم يوم القيامة ، وتكون حجة على المشركين والمبطلين لكونها مظهراً لدين الله الحق الذي جحدوه أو ضلوا عنه . وقد حققنا القول في بيان معنى الشهداء في تفسير (١٤٣: ٢) لتكونوا شهداء على الناس) - في ص ٤ - ٧ ج ٢ وتفسير (٤: ٦٨) ومن يعلم الله والرسول في (ص ٢٤٥ ج ٥ تفسير)

﴿وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين﴾. هذا تتمه قولهم ، والمعنى أى مانع بمنعنا من الإيمان بالله وحده وبما جاءنا من الحق على لسان هذا الرسول ، بعد أن ظهر لنا أنه البارقليط روح الحق الذي بشر به المسيح والحال أننا نطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين ، الذين صاحت أنفسهم بالعقائد الصحيحة ، والفضائل الكاملة ، والمبادئ الخالصة ، والمعاملات المستقيمة ، وهم أتباع هذا النبي الكريم الذين رأينا أثر صلاحهم بأعيننا بعد ما كان من فسادهم في جاهليتهم بما كان ؟ أى لا مانع بمنعنا من هذا الإيمان بعد تحقيق موجبه ، وقيام سببه . فسروا القوم الصالحين بأصحاب الرسول ، وهو متمين بالنسبة إلى من آمن من نصارى الحبشة . وكل من سار على طريقهم يعد منهم ويحشر معهم .

﴿فأنا هم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين﴾ أى فجزاهم الله تعالى وأعطاهم من الثواب بقولهم الذي عبروا به عن إيمانهم وإخلاصهم بساتين وحدائق في دار النعيم تجري من تحت أشجارها الأنهار بخلدون فيها ، فلا هي تسلب منهم ولا هم يرغبون عنها ويتركونها . وذلك النوع من الثواب جزاء جميع المحسنين في سيرتهم وأعمالهم من أهل الإيمان . وقد علم من الآيات الأخرى أن في تلك الجنات من الدور والقصور والنعيم الروحاني والرضوان الإلهي ما لا يمكن أن يعبر عنه الكلام وبحيط به الوسط في هذا العالم الخالف لذلك العالم في حقيقته وخواصه ( فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون ) وهاك ماورد في أسباب نزول هذه الآيات عن أهل الأثر :

أخرج عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن مجاهد في قوله ( ولتجدن أقر بهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ) قال هم الوفد الذين جاءوا مع جعفر وأصحابه من أرض الحبشة .

وأخرج ابن أبي حاتم عن عطاء قال : ما ذكر الله به النصارى قال : هم ناس من الحبشة آمنوا إذ جاءتهم مهاجرة المؤمنين فذلك لهم .

وأخرج النسائي وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والطبراني وأبو الشيخ وابن مردويه عن عبد الله بن الزبير قال : نزلت هذه الآية في النجاشي وأصحابه (وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع)

وأخرج ابن أبي شيبة وابن أبي حاتم وأبو نعيم في الحلية والواحدى من طريق ابن شهاب قال : أخبرني سعيد بن المسيب وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث ابن هشام وعروة بن الزبير قالوا « بعث رسول الله ﷺ عمرو بن أمية الضمري وكتب معه كتابا إلى النجاشي ، فقدم على النجاشي فقرأ كتاب رسول الله ﷺ ثم دعا جعفر بن أبي طالب والمهاجرين معه ، وأرسل النجاشي إلى الرهبان والقسيسين فجمعهم ، ثم أمر جعفر بن أبي طالب أن يقرأ عليهم القرآن فقرأ عليهم سورة مريم فآمنوا بالقرآن وفاضت أعينهم من الدمع ، وهم الذين أنزل فيهم (ولتجدن أقر بهم مودة - إلى قوله - من الشاهدين )

وأخرج عبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مردويه عن سعيد بن جبيرة في قوله (ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا) قال هم رسل النجاشي الذين أرسل بإسلامه واسلام قومه ، كانوا سبعين رجلا اختارهم من قومه الخليلي فالتحق في البقعة والسن . وفي لفظ : بعث من خيار أصحابه إلى رسول الله ﷺ ثلاثين رجلا ، فلما أتوا رسول الله ﷺ دخلوا عليه فقرأ عليهم سورة يس ، فبكوا حين سمعوا القرآن وعرفوا أنه الحق ، فأنزل الله فيهم (ذلك بأنهم قسيسين ورهبانا) الآية . ونزلت هذه الآية فيهم أيضا (الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون - إلى قوله - أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا) .

وأخرج ابن أبي شيبة وأبو الشيخ عن عروة قال : كانوا يرون أن هذه الآية نزلت في النجاشي (وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول) قال : إنهم كانوا يرايين معنى ملاحين قدموا مع جعفر بن أبي طالب من الحبشة فلما قرأ عليهم رسول الله ﷺ القرآن آمنوا وفاضت أعينهم . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا

رجعتم إلى أرضكم انتقمتم عن دينكم » فقالوا : ان نقذف عن ديننا ، فأُنزل الله ذلك من قولهم . ( وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول )

وأخرج أبو الشيخ عن قتادة قال : ذكر لنا أن هذه الآية نزلت في الذين أقبلوا مع جعفر من أرض الحبشة وكان جعفر لحق بالحبشة هو وأربعون معه من قريش وخمسون من الاشعريين ، منهم أربعة من عك أكبرهم أبو عامر الاشعري وأصغرهم عامر . فذكر لنا أن قريشا بعثوا في طلبهم عمرو بن العاص وعمارة بن الوليد ، فأتوا النجاشي فقالوا : إن هؤلاء قد أفسدوا دين قومهم . فأرسل إليهم فجاءوا فسألهم ، فقالوا : بعث الله فينا نبيا كما بعث في الأمم قبلنا يدعونا إلى الله وحده ويأمرنا بالمعروف وينهانا عن المنكر ، ويأمرنا بالصلة وينهانا عن القطيعة ، ويأمرنا بالوفاء وينهانا عن النكث وإن قومنا بغوا علينا وأخرجونا حين صدقناه وآمانا به ، فلم نجد أحدا نلجأ إليه غيرك . فقال معروف . فقال عمرو وصاحبه : إنهم يقولون في عيسى غير الذي تقول . قال : وما تقولون في عيسى ؟ قالوا نشهد أنه عبد الله ورسوله وكلته وروحته ولده عذراء بتول . قال ما أخطأتم . ثم قال لعمرو وصاحبه : لولا أنكما أقبلتما في جوارى لفعلت بكما <sup>(١)</sup> وذكر لنا أن جعفر وأصحابه إذ أقبلوا جاء أولئك معهم فأمنوا بحمد ﷺ قال قائل لو قد رجعوا إلى أرضهم لحقوا بدينهم . فحدثنا أنه قدم مع جعفر سبعون منهم فلما قرأ عليهم نبي الله ﷺ القرآن فاضت أعينهم

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن السدي قال : بعث النجاشي إلى رسول الله ﷺ اثني عشر رجلا سبعة قسيسين وخمسة رهبانا ينظرون إليه ويسألونه فلما لقوه قرأ عليهم ما أنزل الله بكوا وآمنوا . وأنزل الله فيهم ( وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ) الآية

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس قال « كان رسول الله ﷺ وهو بمكة يخاف على أصحابه من المشركين فبعث جعفر بن أبي طالب وابن مسعود وعثمان بن مظعون في رهط من أصحابه إلى النجاشي ملك الحبشة . فلما بلغ المشركين بعثوا عمرو بن العاص في رهط منهم ذكروا أنهم

سبقوا أصحاب رسول الله ﷺ إلى النجاشي فقالوا : إنه قد خرج فينا رجل سفه عقول قریش وأحلامها زعم أنه نبي . وإنه بعث اليك رهطاً ليفسدوا عليك قومك فأحببنا أن تأتيك ونخبرك خبرهم . قال إن جاءوني نظرت فيما يقولون . فلما قدم أصحاب رسول الله ﷺ فأتوا إلى باب النجاشي قالوا : استأذن لأولياء الله ، فقال أئذن لهم ، فمرحباً بأولياء الله . فلما دخلوا عليه سلموا ، فقال رهط من المشركين : ألم ترأيها الملك أنا صدقناك وأنهم لم يحيوك بتحيتك التي تحيا بها . فقال لهم : ما يمنعكم أن تحيوني بتحيتي ؟ قالوا إنا حينئذ بتحية أهل الجنة ونحية الملائكة . فقال لهم : ما يقول صاحبكم في عيسى وأمه ؟ قالوا يقول عبد الله ورسوله وكلمة من الله وورث منه ألقاها إلى مريم ، ويقول في مريم إنها العذراء الطيبة البنول قال فأخذ عوداً من الأرض فقال : ما زاد عيسى وأمه على ما قال صاحبكم هذا العود<sup>(١)</sup> فكره المشركون قوله وتغيرت له وجوههم فقال : هل تقرأون شيئاً مما أنزل عليكم ؟ قالوا نعم قال : فاقروا ، فقرأوا - وحوله القسيسون والرهبان وسائر النصارى - فجملت طائفة من القسيسين والرهبان كلما قرؤا آية انحدرت دموعهم مما عرفوا من الحق . قال الله تعالى (ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون) وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق )

هذا وإن المحدثين يجمعون بين أمثال هذه الروايات بتعدد الوقائع فإن لم يمكن الجمع اعتمدوا على ما كان أقوى سنداً

ذكر هذه الروايات الحافظ السيوطي في الدر المنثور . وذكر رواية أخرى أخرجه الطبراني مختصرة والبيهقي في الدلائل مطولة عن سلمان الفارسي (رض) في سبب إسلامه . ملخصها أنه كان مجوسياً وظفر ببعض عباد النصارى المنقطعين في بعض الجبال وسافر معهم من بلاده إلى الموصل ، وهناك اتصلوا بعباد مثلهم ولقوا رجلاً كان منقطعاً للعبادة في كهف عظموه كثيراً ، ووعظهم هو وعظاً بليغاً ، ذكر فيه أن عيسى كان رسولا لله وعبداً أنعم عليه فشكر ذلك له . وكان الرجل لا يخرج من الكهف إلا يوم الأحد . ثم سافر العابد وسافر معه سلمان إلى بيت المقدس . وهناك

شفى الله على يده مقعداً ، وقد وعظ سلمان قبل فراقه فذكر الجنة والنار وبعثه نبي من تهامة صفاته كيت وكيت وأوصاه بالآيمان . ثم فارقه فلم يستطع إدراكه فلقى ركبا من الحجاز حملوه إلى المدينة فباعوه فيها ، ولما لقي النبي ﷺ ورأى العلامات فيه آمن وكاتب وساعده ﷺ بالمال على شراء نفسه . وأن الآيات نزلت في أصحابه الذين صحبهم ، والرواية ضعيفة وحمل الآيات عليها بعيد .

(٨٩) وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ

بعد أن بين الله تعالى في آخر الآية السابقة أن ما أُناب به أولئك النصارى الذين آمنوا بالرسول الأعظم ﷺ هو جزءا جميع المعسرين عنده الذين آمنوا كما ينامهم وخشعوا للحق كخشوعهم . عقب عليه بجزء المسبيين إلى أنفسهم بالكفر والتكذيب على سنة القرآن في الجمع بين الوعد والوعيد فقال :

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ الدالة على وحدانيتنا وصدق رسولنا فيها يبلغه عننا ﴿أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ أى أولئك دون غيرهم هم أصحاب تلك النار العظيمة الملازمون لها الذين ليس لهم منوى سواها أعاذني الله منها .

(٩٠) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرُمُوا طَيِّبَاتِ مَا حَلَّلَ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا  
إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (٩١) وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا  
اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ .

بدأ الله تعالى هذه السورة بآيات من أحكام الحلال والحرام والنسك — ومنها حل طعام أهل الكتاب والتزوج منهم ، وأحكام الطهارة والعدل ، ولو في الاعداء والمبغضين . ثم جاء بهذا السياق الطويل في بيان أحوال أهل الكتاب (تفسير القرآن الحكيم) (٢) (الجزء السابع)

ومحاجتهم ، فكان أوفى وأتم ما ورد في القرآن من ذلك ، ولم يتخلله إلا قليل من آيات الاحكام والوعود والعظات بينا مناسبتها له في مواضعها وهذه الآيات عود إلى أحكام الحلال والحرام والنسك التي بدئت بها السورة ، ويتلوها العود إلى محاجة أهل الكتاب كما علمت ، فمجموع آيات السورة في هذين الموضوعين . وإنما لم يجعل آيات الاحكام كلها في أول السورة وتجعل الآيات في أهل الكتاب متصلا بعضها ببعض في باقيها لما بيناه غير مرة من حكمة مزج المسائل والموضوعات في القرآن من حيث هو مثاني تتلى دائما للاعتداء بها ، لا كتابا فنياً ولا قانوناً يتخذ لأجل مراجعة كل مسألة من كل طائفة من المعاني في باب معين

على أن في نظمه وترتيب آية من المناسبة بين المسائل المختلفة ما يدهش أصحاب الافهام الدقيقة بحسنه وتناسقه ، كما ترى في مناسبة هذه الآيات لما قبلها مباشرة . زائداً على ما علمت آنفاً من مناسبتها لمجموع ما تقدمها من أول السورة إلى هنا ذلك أنه تعالى ذكر أن النصارى أقرب الناس مودة للذين آمنوا ، وذكر من سبب ذلك أن منهم قسيسين ورهبانا ، فكان من مقتضى هذا أن يرغب المؤمنون في الرهبانية ويظن الميالون للتشف والزهد أنها مرتبة كمال تقربهم إلى الله تعالى وهى إنما تتمحق بتحريم التمتع بالطيبات طبعاً من اللحوم والادهان والنساء ، إماماً كما تمتنع الرهبان من الزواج البينة ، وإما في أوقات معينة كأنواع الصيام التي ابتدعوها . وقد أزال الله تعالى هذا الظن ، وقطع طريق تلك الرغبة بقوله عز من قائل :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرَمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ﴾ أى لا تحرموا على أنفسكم ما أحل الله لكم من الطيبات المستلذة بأن تعدموا ترك التمتع بها تنسكاً وتقر باليه تعالى . ولا تعتدوا فيها بتجاوز حد الاعتدال إلى الاسراف الضار بالجسد كالزيادة على الشبع والرى فهو تفریط ، أو تجاوز الأخلاق والآداب النفسية . كجعل التمتع بلذاتها أكبر همكم ، أو شاغلا لكم عن معالى الأمور من العلوم والأعمال النافعة لكم ولأمتكم . وهذا معنى قوله (كأوا واشربوا ولا تسرفوا) أوب . ولا تعتدوها . هى أى الطيبات المحللة ، بتجاوزها إلى الخبيثات المحرمة ، فالاعتداء يشمل الأمرين . الاعتداء في الشيء نفسه واعتداء هو بتجاوزه إلى غيره مما ليس من جنسه . وقد

حذف المفعول في الآية فلم يقل فلا تمتدوا فيها — أو فلا تمتدوها — كما قال (تلك حدود الله فلا تمتدوها) ليشمل الأمرين اعتداء الطيبات بنفسها إلى الخبائث والاعتداء فيها بالاسراف ، لأن حذف المفعول يفيد العموم . ثم علل النهي بما ينفر عنه فقال ﴿إن الله لا يحب المعتدين﴾ الذين يتجاوزون حدود شريعته ، وسنن فطرته ولوقصد عبادته . وتحريم الطيبات المحملة قد يكون بالفعل ، من غير التزام بيمين ولا نذر ، وقد يكون بالالتزام وكلاهما غير جائز ، والالتزام قديكون لاجل رياضة النفس وتهذيبها بالحرمات من الطيبات ، وقديكون لارضاء بادرة غضب ، باغظة زوجة أو والد أو ولد كن يحلف بالله بالطلاق أنه لا يأكل من هذا الطعام (ومثله ما في معناه من المباحات) أو يلتزم ذلك بغير الحلف والنذر من المؤكدات . ومن هذا الصنف من يقول: إن فعل كذا فهو برىء من الاسلام ، أو من الله ورسوله . وكل ذلك مذموم ولا يحرم على أحد شيء يحرمه على نفسه بهذه الأقوال . وفي الايمان وكسافرتها خلاف بين العلماء سيأتي بيانه

وأما ترك الطيبات البتة كما تفرك المحرمات — ولو بغير نذر ولا يمين — تنسكا وتميذاً لله تعالى بتعذيب النفس وحرمانها ، فهو محل شبهة فتن بها كثير من العباد والمتصوفة ، فكان من بدعهم التركية ، التي تضاهى بدعهم العملية ، وقد اتبعوا فيها سنن من قبلهم شبراً بشراً وذراعاً بذراع ، كعباد بني اسرائيل وrehبان النصارى وهؤلاء أخذوها عن بعض الوثنيين كالبراهمة الذين يحرمون جميع اللحوم ، ويرزعون أن النفس لا تزكو ولا تكمل إلا بحرمان الجسد من اللذات ، وقهر الارادة بمشاق الرياضات ، وكانوا يحرمون الزينة كما يحرمون النعمة ، فيعيشون عراة الأجسام ولا يستعملون الأواني لأطعمتهم ، بل يستغنون عنها بورق الشجر ، وقد أرجعهم انتشار الاسلام في الهند عن بعض ذلك . ولا يزال الجم الغفير منهم يعيشون في الأسواق والشوارع عراة عيس على أبدانهم إلا ما يسر السوءتين فقط ، ويعبرون عن ذلك بكلمة « السبيلين » العربية التي يستعملها الفقهاء لانهم أخذوها — كما يظهر — عن المسلمين الذين كانوا يجبرونهم على ستر عورتهم . ومنهم من يشد في وسطه إزاراً

بكيفية يرى بها باطن فحده ، والرجال والنساء في قلة الستر سواء ، فترى النساء في أسواق المدن مكشوفات البطون والظهور والسوق والأفخاذ ، ومنهن من تضع على عاتقها ملحفة تستر شطر بدنهما الأعلى ويبقى الجانب الآخر مكشوفاً

وجملة القول أن تحريم الطيبات والزينة وتعذيب النفس من العبادات المأثورة عن قدماء اليهود قالونان ، وقد لم فيها أهل الكتاب ولا سيما النصارى فانهم على تفصيهم من شريعة التوراة الشديدة الوطأة ، وعلى إباحة مقدسهم وأمامهم بولس لهم جميع مايؤكل ويشرب ، إلا الدم المسفوح وماذبح للاصنام ، قد شددوا على أنفسهم وحرموا عليها ما لم تحرمه الكتب المقدسة عندهم ، على ما فيها من الشدة والمبالغة في الزهد ثم أرسل الله تعالى خاتم النبيين والمرسلين بالاصلاح الأعظم ، فأباح للبشر على لسانه الزينة والطيبات ، ووضع عنهم اصبرهم والأغلال التي كانت عليهم ، وأرشدهم إلى اعطاء البدن حقه والروح حقه ، لأن الانسان مركب من روح وجسد ، فيجب عليه العدل بينهما وهذا هو الكمال البشري . فكانت الأمة الاسلامية بذلك أمة وسطا صالحة للشهادة على جميع الأمم وأن تكون حجة الله عليهم ، كان تقدم بيان ذلك في أول الجزء الثاني من هذا التفسير ، وبذلك كانت جديرة بالبحث عن أسرار الخلق ومنافعة ، وتسخير قوى الأرض والجو لخدمة نعم الله فيها مع الشكر عليها ، ولكنها قصرت في ذلك ثم انقطعت عن السير في طريقه بعد أن قطع سلمها شوطا واسعا فيه ولما كان حب المبالغة والغلو من ذنوب البشر وشغفتهم في كل شؤونهم ما من شيء الا ووجد من يميل الى الافراط فيه ، كما يوجد من يميل الى التفریط - استشار بعض الصحابة رضى الله عنهم نبي الرحمة صلى الله عليه وآله وسلم في تحريم الطيبات والنساء على أنفسهم ، وتركها بعضهم من غير استشارة ، اشتغالا عنها بصيام النهار وقيام الليل ، فنهاهم عن ذلك . وأنزل الله تعالى هذه الآية وما في معناها من الآيات ، في تحريم الخبائث ، والمنة بحل الطيبات ، وبين ذلك الرسول ﷺ بقوله وفعله أحسن البيان

واننا نذكر هنا بعض الأخبار والآثار المروية في ذلك لتكون حجة على أهل الغلو في هذا الدين ، الذين تركوا هدايته السمحة إلى تشديد الغارين ،



وصاروا يمدون زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق خاصة بالكافرين ، حتى كأن المشارك لهم فيها خارج عن هدى المؤمنين ، وهك ما ورد في هذه الآية من التفسير المأثور ، وسيأتى في تفسير سورة الاعراف <sup>(١)</sup> وغيرها ما يزيدك نوراً على نور. أخرج الترمذى وحسنه وابن جرير وابن أبي حاتم وابن عدى فى الكامل والطبرانى وابن مردويه عن ابن عباس أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال « يا رسول الله انى إذا أكلت اللحم انتشرت للنساء . وأخذتني شهوى ، وإنى حرمت على اللحم فنزلت ( يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم )

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس فى قوله ( يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ) قال « نزلت هذه الآية فى رهط من الصحابة قالوا : نقطع مذاكيرنا ونترك شهوات الدنيا ونسبح فى الأرض كما تفعل الرهبان . فبلغ ذلك النبي ﷺ فأرسل إليهم فذكر لهم ذلك فقالوا نعم ، فقال النبي ﷺ : لكنى أصوم وأفطر ، وأصلى وأنام ، واتكح النساء ، فمن أأخذ بسننى فهو منى ، ومن لم يأخذ بسننى فليس منى »

وأخرج عبد بن حميد وأبو داود فى مراسيله وابن جرير عن أبي مالك فى قوله ( يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ) قال نزلت فى عثمان بن مظعون وأصحابه . كانوا حرموا على أنفسهم كثيراً من الشهوات والنساء وهم بعضهم أن يقطع ذكره فنزلت هذه الآية

وأخرج البخارى ومسلم عن عائشة « أن ناساً من أصحاب النبي ﷺ سألوا أزواج النبي ﷺ عن عمله فى السر <sup>(٢)</sup> فقال بعضهم : لا آكل اللحم ، وقال بعضهم

(١) أى عند تفسير قوله ( قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟ قل هى الذين آمنوا فى الحياة الدنيا ، خالصة يوم القيامة )

(٢) أى عن عبادته إذ لم يكتفوا بما كان يعمل على أعينهم من أداء الفرائض والسنن الرواتب ، واعتقدوا أن الكمال أن يزيدوا على ذلك ، وأنه لا بد أن يسكون للرسول زيادات يخفيها عنهم ، رحمة بهم وتخفيفاً عليهم . ومن ذلك نوم ابن عباس عند خالته ميمونة زوج النبي ﷺ ليرى صلاته فى الليل

لا أتزوج النساء . وقال بعضهم لا أنام على فراش . فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال ما بال أقوام يقول أحدهم كذا وكذا ؟ لكني أصوم وأفطر وأنام وأقوم وأكل اللحم وأتزوج النساء ، فن رغب عن سئتي فليس مني »

وأخرج البخاري ومسلم وابن أبي شيبة والنسائي وابن أبي حاتم وابن حبان والبيهقي في سننه وأبو الشيخ وابن مردويه عن ابن مسعود قال « كنت نكح مع رسول الله ﷺ وليس معنا نساء فقلنا : ألا نستخصي ؟ فنهانا رسول الله ﷺ عن ذلك ورخص لنا أن ننكح المرأة بالثوب إلى أجل <sup>(١)</sup> ثم قرأ عبد الله (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا ، إن الله لا يحب المعتدين)

وأخرج عبد الرزاق وابن جرير وابن المنذر عن أبي قلابة قال : أراد أناس من أصحاب رسول الله ﷺ أن يرفضوا الدنيا ويتركوا النساء ويترهبوا فقام رسول الله ﷺ فلفظ فيهم المقالة ثم قال « إنما هلك من كان قبلكم بالقشديد ، شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم ، فأولئك بقاياهم في الديار والصوامع ، فاعبدوا الله ولا تشركوا به ، وحجوا واعتمرُوا واستقيموا يستقيم بكم » قال : ونزلت فيهم (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) الآية

وأخرج عبد الرزاق وابن جرير عن قتادة في قوله (لا تحرموا طيبات ما أحل

(١) هذا نكاح المتعة أجازه النبي ﷺ في السفر ثم حرمه ، ثم أجازه ثم حرمه على التأيد . وكانت حكمة إجازته أنهم كانوا يزنون في الجاهلية فشق عليهم البعد عن النساء في الغزو ، حتى عزم أقوياء الإيمان على الحب والخصاء ، وخيف على الضعفاء الزنا ، وناهيك بما يتبعه من المفاسد . فكانت المتعة تربية للفرقيين وسيراً تدريجياً إلى الحياة الزوجية الكاملة التي يتحقق بها احصان كل من الزوجين للآخر ويتعاونان بها على مقصدها الفطري وهو النسل . والمتعة ليس فيها هذا المعنى ، وإنما أبيحت للضرورة ومنع مفاسد الزنا الكثيرة ومضار اختلاف عدة رجال إلى امرأة واحدة

«الله لكم» قال نزلت في أناس من أصحاب النبي ﷺ أرادوا أن يتخلوا من الدنيا ويتركوا النساء ويتزهّدوا منهم علي بن أبي طالب وعثمان بن مظعون وأخرج عبد بن حديد وابن جرير عن قتادة في قوله (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طبيبات ما أحل الله لكم) قال ذكر لنا أن رجلا من أصحاب رسول الله ﷺ رفضوا النساء واللحم، وأرادوا أن يتخذوا الصوامع. فلما بلغ ذلك رسول الله ﷺ قال: «ليس في ديني ترك النساء واللحم ولا اتخاذ الصوامع» وأخبرنا «أن ثلاثة نفر على عهد رسول الله ﷺ اتفقوا، فقال أحدهم: أما أنا فأقوم الليل لأنام، وقال أحدهم: أما أنا فأصوم النهار فلا أفطر، وقال الآخر: أما أنا فلا آتي النساء فبعث رسول الله ﷺ إليهم فقال: ألم أنبأ أنكم اتفقتم على كذا وكذا؟ قالوا، بلى يا رسول الله وما أردنا إلا الخير. قال لكني أقوم وأنام وأصوم وأفطر وآتي النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني. وكان في بعض القراءة في الحرف الأول من رغب عن سنتك فليس من أمتك وقد ضل سواء السبيل» (١)

وأخرج ابن أبي شيبة وابن جرير عن أبي عبد الرحمن قال: قال النبي ﷺ «لا آمركم أن تكونوا قسيسين ورهبانا»

وأخرج ابن جرير عن السدي قال «إن رسول الله ﷺ جلس يوما فذكر الناس ثم قام ولم يزدحم على التخويف، فقال ناس من أصحاب رسول الله ﷺ كانوا عشرة، منهم علي بن أبي طالب وعثمان بن مظعون: ما حقنا إن لم نحدث عملا؟ فان النصارى قد حرموا على أنفسهم فنحن نحرم، فحرم بعضهم أكل اللحم والودك (٢) وأن يأكل بالنهار، وحرم بعضهم النوم، وحرم بعضهم النساء فكان عثمان بن مظعون ممن حرم النساء وكان لا يدنو من أهله ولا يدنو منه. فأتت امرأته عائشة - وكان يقال لها الحولاء - فقالت لها عائشة ومن حولها من نساء النبي ﷺ

(١) هذه الرواية ليس لها سند، وهي مروية عن مجهول، فإن كان لها أصل

فلمراد أن هذا حديث قدسي حسبه الراوي آية قرآنية

(٢) الودك الدهن والدهن من اللحم والشحم

ما بالك يا هؤلاء متغيرة اللون لا تمتشطين ولا تنطيبين؟ فقالت: وكيف أظيب وأمتشط وما وقع على زوجي ولا رفع عنى ثوباً منذ كذا وكذا: فجعلن يضحكن من كلامها فدخل رسول الله ﷺ وهن يضحكن فقال: ما يضحكن؟ قالت يا رسول الله الحولاء سألنا عن أمرها فقالت: ما رفع عنى زوجي ثوباً منذ كذا وكذا، فأرسل إليه فدعاه فقال: ما بالك يا عثمان؟ - قال إني تركته لله لكي أتخلى للعبادة - وقص عليه أمره، وكان عثمان قد أراد أن يجب نفسه - فقال رسول الله ﷺ «أقسمت عليك إلا رجعت فواقعت أهلك؟ فقال: يا رسول الله إني صائم قال: أفطر - قال فافطر وأتى أهله. فرجعت الحولاء إلى عائشة وقذا كنتحلت وامتشطت وناطيت فضحكت عائشة فقالت: ما بالك يا هؤلاء؟ فقالك: إنه أتاها أمس. فقال رسول الله ﷺ: ما بال أقوام حرموا النساء والطعام والنوم؟ ألا إني أنام وأفوم وأفطر وأصوم وأنكح النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني. فنزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعمدوا) يقول لعثمان «لا يجب نفسك فان هذا هو الاعتداء» وأمرهم أن يكفروا أيمانهم فقال (لا يؤاخذكم الله بالغوا في أيمانكم) الآية

وأخرج ابن جرير وأبو الشيخ عن مجاهد قال: أراد رجال منهم عثمان بن مظعون وعبد الله بن عمرو أن يتبتلوا ويخصوا أنفسهم ويلبسوا المسوح فنزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) والآية التي بعدها وأخرج ابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ عن عكرمة أن عثمان بن مظعون وعلى بن أبي طالب وابن مسعود والمقداد بن الأسود وسالم بن عبد الله بن حذيفة وقدامة تبتلوا، فجلسوا في البيوت واعتزلوا النساء ولبسوا المسوح وحرموا طيبات الطعام واللباس إلا ما يأكل ويلبس أهل السياحة من بنى إسرائيل. وهو بالاختصاص واجمعوا لقيام الليل وصيام النهار فنزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) الآية، فلما نزلت بعث إليهم رسول الله ﷺ فقال «إن لأنفسكم حقاً وإن لأعينكم حقاً وإن لأهلكم حقاً، فصلوا وناموا، وصوموا وأفطروا، فليس منا من ترك سفتنا فقالوا اللهم صدقنا واتبعنا ما أنزلت مع الرسول»

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن زيد بن أسلم «أن عبدا لله بن راحة ضافه ضيف من أهله وهو عند النبي ﷺ ثم رجع إلى أهله فوجدهم لم يطعموا ضيفهم انتظارا له فقال لامراته : حبست ضيفي من أجل؟ هو حرام على . فقالت امرأته : هو على حرام ، قال الضيف : هو على حرام . فلما رأى ذلك وضع يده وقال : كوا بسم الله ، ثم ذهب إلى النبي ﷺ فأخبره ، فقال النبي ﷺ : قد أصبت » فأنزل الله ( يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم )

وأخرج البخاري والترمذي والدارقطني عن أبي جحيفة قال « آخى النبي ﷺ بين سلمان وأبي الدرداء ، فزار سلمان أبا الدرداء فرأى أم الدرداء متبذلة فقال لها ما شأنك؟ قالت أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا . فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاما فقال : كل فإني صائم ، قال : ما أنا بآكل حق تآكل . فآكل . فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم ، قال نعم ، فنام ثم ذهب يقوم فقال : نعم . فلما كان من آخر الليل قال سلمان قم الآن ، فصليا ، فقال له سلمان : إن لربك عليك حقا وانفسك عليك عليك حقا ، ولا هلك عليك حقا ، فأعط كل ذي حق حقه . فأتى النبي ﷺ فذكر ذلك له فقال : صدق سلمان »

وأخرج البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي عن عبدا لله بن عمرو بن العاص قال : قال لي رسول الله ﷺ « ألم أخبر أنك تصوم النهار وتقوم الليل؟ قلت : بلى يا رسول الله ، قال : فلا تفعل صم وافطر ، وتم ونم ، فإن لجسدك عليك حقا ، وإن لعينك عليك حقا ، وإن لزورك عليك حقا ، وإن لزورك<sup>(١)</sup> عليك حقا . وإن يحسبك أن تصوم من كل شهر ثلاثة أيام ، فإن لك بكل حسنة عشر أمثالها ، فإن ذلك صيام الدهر كله - قلت : إني أجد قوة قال : فصم صيام نبي الله داود ولا تزد عليه - قلت : وما كان صيام نبي الله داود؟ قال نصف الدهر<sup>(٢)</sup> »

فقلنا هذه الأخبار والآثار من الدهر المنثور وتركنا بعض الروايات في معناها .

(١) الزور بالفتح الزائرون (٢) أي يصوم يوما ويفطر يوما كافي رواية أخرى

وفيما ذكرناه الموقوف والمرفوع والصحيح والضعيف ، ومجموعها حجة لانزاع فيها فان قيل : إن المأثور عن الخلفاء الراشدين أبي بكر وعمر وعلي (رض) وعن غيرهم من كبار الصحابة والتابعين أنهم كانوا في غاية التقشف وتعهد ترك الطيبات من الطعام والشراب وكذا اللباس الحسن ، فكيف تركوا ما زعمت أنه الأفضل من اعطاء البدن حقه - كاعطاء الروح حقها - بالتمتع بالطيبات من غير اسراف ؟ فالجواب أن المأثور عن أهل اليسار من الصحابة أنهم كانوا كما ذكرنا . وأهل الافتار حالهم معلوم والله تعالى يقول (لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله) الآية . وأما الخلفاء الثلاثة فكانوا يتميدون التقشف ليكونوا قدوة لعالمهم ولسائر الفقراء والضعفاء . وقد كان المفروض لأبي بكر وعمر (رض) في بيت المسال قدر المفروض لأوساط المهاجرين ، لا لأعلامهم ، كآل بيت الرسول (ع.م) ولا لأدنانهم كالولاء . ولا حجة فيمن بعدهم . فالصوفية والزهاد يتتبعون ما نقل عن بعض الصحابة والتابعين من التقشف يزعمون أن مقتضى الدين الاسلامي أن يكون الناس كلهم كذلك ، كما أن أهل السعة والترف يجمعون ما نقل عن موسرى السلف من التوسع في المباحات ، ويجعلونه حجة لإسرافهم . وخير الأمور الوسط ، فراجع تفسير قوله تعالى (وكن تلك جماعة أمة وسطا) والقاعدة العامة قوله تعالى في وصف خيار هذه الأمة الوسط (والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا ، وكان بين ذلك قواما)

﴿وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا﴾ هذا تصريح بالأمر بضد مقتضى النهي الذي قبله ، أي كلوا مما رزقكم الله تعالى إياه حال كونه حلالا في نفسه غير داخل فيما حرمه عليكم - من الميتة بأنواعها والدم المسفوح ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله - وحلالا في طريقة كسبه وتناوله ، بأن لا يكون ربا أو سحتا أو غصبا أو سرقة ومن الناس من يقول إن الرزق في عرف الشرع ممالك ملكا صحيحا ، لا كل ما انتفع به الانسان ، فلا يحتاج إلى هذا القيد - وحال كونه مستلزما غير مستقدر في نفسه أو لفساد طرا عليه كالطعام الممتنع .

والمراد بالأكل التمتع فيدخل فيه الشرب مما كان حلالا غير مسكر ولا ضار طيبا غير مستقدر في نفسه أو بفساده أو نجاسة طرأت عليه . وإنما عبر بالأكل لأنه

هو الغالب ، كما عبر به في مثل قوله ( لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ) وهو يعم كل ما ينتفع به من طعام وشراب ولباس ومتاع وماوى ، وكثيراً ما تطلق العرب الخاص فتريد به العام وما تطلق العام فتريد به الخاص ، ويعرف ذلك بالسياق والقراش

الامر ههنا للوجوب لا للإباحة ، فهو ليس من الامر بالشئ بعد النهى عنه المفيد للإباحة فقط ، كقوله ( فاذا حلتكم فاصطادوا ) وإنما هو تصريح بأن امتثال النهى عن تحريم الطيبات لا يتحقق إلا بالاتفاق بها فعلاً ، إذ ليس المراد بتحريمها المنهى عنه تحریمها بمجرد القول أو بالاعتقاد ، بل المراد به أولاً وبالذات الامتناع منها عمداً تقرباً إلى الله تعالى بتعذيب النفس وحرمانها ، أو اضماً للجسد توها أن اضمافه يقوى الروح ، أو لغير ذلك من الأسباب والملل ، كمن يحرم على نفسه شيئاً بنذر الجاه أو عين . وكل هذا مما لا يزال يبتلى به كثير من المسلمين ، دع ما كانت تحرمه الجاهلية على أنفسهم من الانعام أو تسلمها تكرماً لها لكثرة نتاجها ، أو تعظيماً لصنم تسبيها له ، كما تراه مبيناً في سورة الانعام التي بعد هذه السورة

وحكمة النهى عن ذلك أن الله تعالى يحب من عباده أن يقبلوا نعمه ويستعملوها فيما أنعم بها لاجله ويشكروا له ذلك ، ويكره لهم أن يجنوا على الفطرة التي فطرهم عليها ، فيمنعوها حقوقها ، وأن يجنوا على الشريعة التي شرعها لهم فيقولوا فيها بتحريم ما لم يحرمه ، كما يكره لهم أن يفرطوا فيها باستباحة ما حرمه أو ترك ما فرضه ، ولأجل هذه الحكمة لم يكتف بالنهى عن تحريم الطيبات حتى صرح بالامر باستعمالها والتمتع بها ، وقد بين تعالى غاية ذلك وحكمته التي أشرنا إليها بقوله ( ١٧٢ : ٢ ) يأياها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون ) والشكر يكون بالقول والعمل ولذلك قارن النبي ﷺ بين هذه الآية في خطاب المؤمنين ، وما في معناها من خطاب المرسلين ، فقال « إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً . وإن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين ، فقال ( يأياها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً إني بما تعملون عليم ) وقال ( يأياها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم ) ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء : يارب يارب — ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذى بالحرام فأنى يستجاب له » رواه أحمد

ومسلم والترمذي وغيرهم ، وفي الحديث تمرى بالعباد وأهل السياحة من الأمم السالفة الذين كانوا يرون أن روح العبادة النقشف والشعوضة ، حتى أنهم على نقشفهم ما كانوا يتحرون الحلال ، كأنهم يرون النقشف وتعذيب النفس ببيحان لهم ما عداها فيكونون أهلاً لاستجابة دعائهم ، واستدل بعضهم بالحديث على كون المراد بالطيبات الحلال ميلاً إلى ذلك المذهب البرهمنى بل زعم بعضهم مثل ذلك في الآيات التي قرئت الحلال بالطيب فجعلوا الطيب تأكيداً للحلال

دامتثال هذا الأمر وذلك النهى مما لا يتحقق إلا بالتمتع بما يقيس من الطيبات فعلاً بلا تأثم ولا حرج ، بل ينبغي للمؤمن أن يكون طيب النفس بذلك ملاحظاً أنه من نعمة الله وفضله ، ومن أسباب مرضاته ومثوبته ، وأن مرضاته ومثوبته عليه تكون على حسب شهود المنتفع للنعيم وشكره للنعيم ، وأعني بالشهود أن يحضر قلبه أنه عامل بشرع الله ومقيم لسنة فطرته التي فطر الناس عليها وأنه يجب أن يشكره ذلك بالاعتراف والحمد والثناء كاشكره بالاعتقاد والاستعمال ، وبذلك يكون عاملاً بالكتاب والحكمة

فعل مما شرعناه أن امتناع امرئ من الطيبات التي رزقه الله إياها مع الداعية الفطرية للاستمتاع بها أثم يجنيه على نفسه في الدنيا ويستحق به عقاب الله في الآخرة ، بزيادته في دين الله قربات لم يأذن بها الله وما يقرتب على ذلك من إضاعة بعض حقوق الله وحقوق عباد الله كإضاعة حقوق امرأته أو عياله ، وناهيك به إذا انتصب قدوة لغيره ، فكان سبباً لعلو بعض الناس في الدين ونحرهم على أنفسهم وعلى من يقتدى بهم ما أحله الله تعالى : والتحريم والتحليل تشريع وهو حق من حقوق الربوبية ، فمن انتحل لنفسه كان مدعياً للربوبية أو كالدعي لها . ومن اتبع في ذلك فقد اتخذ ربا ، كما يؤخذ من تفسير النبي ﷺ لقوله تعالى ( اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله ) وسيأتي في موضعه من التفسير

﴿ واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون ﴾ في الأكل وغيره ، فلا تفتنوا عليه في تحريم ولا تحليل ، ولا تعتدوا حدوده فيما أحل ولا فيما حرم ، فإن اتقاء سخطه في ذلك من لوازم إيمانكم به ، ومن اعتداء حدوده في الأكل والشراب الإسراف



فيهما ، فإنه قال (كأوا واشربوا ولا تسرفوا ، إنه لا يحب المسرفين ) فمن جعل شهوة بطنه أكبر همه فهو من المسرفين ، ومن بالغ في الشبع وعرض معدته وأمعاه للتخم فهو من المسرفين ومن أنفق في ذلك أكثر من طاقته ، وعرض نفسه لذل الدين أو أكل أموال الناس بالباطل ، فهو من المسرفين ، وما كان المسرف من المتقين الأمر بالتقوى في هذا المقام أوسع معنى وأعم فائدة من النهي عن الإسراف في آية الأعراف التي أوردناها آنفا . فهو من باب الجمع بين حقوق الروح وحقوق الجسد . وبه يدفع إشكال من عساه يقول : إن الدين شرع لتزكية النفس ، والتمتع بالشهوات واللذات ، ينافي هذه التزكية وإن اقتصر فيه على المباحات ، وكما أفضى التوسع في المباحات إلى المحرمات ؟ وقد ذكر تعالى أنه يقال في الآخرة لأهل النار (أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها) فكيف يكون الاستمتاع بالطيبات مطلوباً شرعاً؟ وكيف يحتاج فيه إلى أمر الشرع ، وهو مستغنى عنه باقتضاء الطبع ؟

وبيان الدفع : أن تزكية الأنفس إنما تكون بإيقافها عند حد الاعتدال ، واجتناب الإفراط والإفراط ، وقد خلق الله الإنسان مركباً من روح ملكية وجسد حيواني ، فلم يجعله ملكاً محضاً ، ولا حيواناً محضاً ، وسخر له بهذه المزية جميع ما في عالمه الذي يعيش فيه من المواد والقوى والأحياء ، وجعل من سنته في خلقه أن تكون سلامة البدن وصحته من أسباب سلامة العقل ومأثر قوى النفس ، ولذلك حرم عليه ما يضر بجسده ، كما حرم عليه ما يضر بروحه وعقله . ومن ضعف جسده عجز عن القيام بالصلاة والصيام والحج والجهاد والكسب الواجب عليه للنفقة على نفسه وعلى من يجب عليه نفقتهم ، وعلى مصالح أمته العامة . فان لم يمجز عن القيام بها كلها ، عجز عن بعضها ، أو عن الكمال فيها غالباً . كما أنه يقل نسله ويحيى قبيلاً ضعيفاً أو ينقطع البتة ، ويكون بذلك مسيئاً إلى نفسه وإلى الأمة . والتمتع بالطيبات من غير إسراف ولا اعتداء لحدود الله وسنن فطرته هو الذي يؤدي به حق الجسد وحق الروح ، ويستعان به على أداء حقوق الله وحقوق خلقه . فان محبته التقوى فيه وفي غيره تم التزكية المطلوبة .

لا ننكر مع هذا أن تمتع النفس من الشهوات المباحة أحياناً مما يستعان به على

تزكية النفس وتربية الإرادة، وحسينا منه ما شرعه الله لنا من الصيام، وهو مما يدخل في عموم التقوى في هذا المقام، فإنه سبحانه وتعالى بين لنا أن حكمة الصيام وسبب شرعه كونه مرجوًا لتحقيق ملكة التقوى إذ قال (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) وقد بينا هذا بالتفصيل في تفسير هذه الآية من الجزء الثاني وفي مواضع أخرى. فالصيام رياضة بدنية نفسه، وجمع بين حرمان النفس من لذاتها بقصد التربية، وبين تمتيعها بها توسلاً إلى شكر النعمة والقيام بالخدمة. أما ما قيل من استغناء الناس بداعية الطبع عن أمر الشرع بهذا التمتع فهو مدفوع بما أحدثه حب الغلو في كثير من الناس من الجناية على أبدانهم وعقولهم وأممهم بترك طيبات الطعام والنساء. وأما ما يقال للكفار يوم القيامة (أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا) فمعناه أنهم جعلوا كل همهم من حياتهم الدنيا التمتع الجسدي ولو بالحرام، فلم يعطوا إنسانيتهم حقها بالجمع بينه وبين تقوى الله التي هي سبب النعيم الروحاني. وقد بين تعالى ذلك بقوله (والذين كفروا يمتنعون ويأكلون كما تأكل الأنعام والنار مثوى لهم)

فتبين مما شرحناه في تفسير الآيتين أن هدى القرآن في الطيبات أي المستلذات هو ما تقتضيه الفطرة السليمة المعتدلة من التمتع بها مع الاعتدال والنزاهة، كهدية في سائر الأشياء التي يسرف فيها بعض الناس ويقصر بعض. والاعتدال هو الصراط المستقيم الذي يقل سالكه. فأكثر الناس ينكبون عنه في التمتع إلى جانب الإفراط والإسراف، فيكونون كالأنعام بل أضل لما يجنون به على أنفسهم، حتى قال بعض الحكماء: إن أكثر الناس يحفرون قبورهم بأنفسهم. يعني أنهم لا سرائهم في الطعام يصابون بأمراض تكون سبباً لقصر آجالهم، وإسراع الهرم فيهم، والقليل من الناس ينحرفون عنه إلى جانب التفریط والتقصير، إما اضطراباً كالمتقربين البائسين، وإما اختياراً كالزهاد المتقشفين، والتزام صراط الاعتدال المستقيم أعسر وأشق على النفس، وأدل على الفضيحة والعقل، وكل حزب بما لديهم فرحون. لا يخطر على بال المسرف أن يدعى أنه متبع هدى الدين في إسرافه، وقصارى ما يعتذر به عن نفسه: إذا غذل وغيب عليه إسرافه شرعاً أن يدعى أنه لم يتجاوز

حد ما أباحه الله له . وإذا قصد المعتدل اتباع الشرع بأقامة سنة القطرة وإعطاء كل ذي حق حقه من جسده ونفسه وأهله ، وشكر الله على نعمه باستعمالها كما ينبغي ، قلما يفتن الناس لذلك منه ، ولا يكاد أحد يعده به كامل الدين معتمداً بالفضيلة ، فهي فضيلة لا رياء فيها ولا سمعة ، وإنما المفرطون بتعمد التشف هم الذين كثيراً ما يفترون بأنفسهم ويفترون الناس بهم ، فهم على انحرافهم عن صراط الدين ، يدعون أو يدعى فيهم أنهم أكمل الناس في اتباع الدين

أعوز هؤلاء النص على دعوى كون الغلو في التشف من الدين فتعلموا ببعض وقائع الأحوال من سيرة فقراء السلف الصالح على تهريجهم بأن وقائع الأحوال في السنة لا يستدل بها لإجمالها وتطرق الاحتمال إليها ، فكيف إذا كانت وقائع من لا يحتاج بقول أحد منهم ولا بفعله ؟

عقد أبو حامد الغزالي في إحيائه كتاباً سماه ( كتاب كسر الشهوتين ) — شهوة البطن وشهوة الفرج — وطريقته أن يبدأ في كل موضوع بما ورد فيه من الآيات فالأخبار النبوية فالآثار السلفية ، وتراه لم يجد آية يبدأ بها موضوع (بين فضيلة الجوع وذم الشبع) فبدأه بأحاديث أكثرها لا يعرف المحدثون له أصلاً قط ، وبعضها ضعيف أو موضوع فمن هذه الأحاديث ما نذكره غير مسند إلى النبي ﷺ وهي :  
(١) جاهدوا أنفسكم بالجوع والعطش فان الاجر في ذلك كأجر المجاهد في سبيل الله ، وأنه ليس من عمل أحب إلى الله من جوع وعطش (٢) لا يدخل ملكوت السماء من ملأ بطنه (٣) قيل يا رسول الله أي الناس أفضل ؟ قال من قل مطعمه وضحكه ورضى بما يستره عورته (٤) سيد الأعمال الجوع ، وذل النفس لبس الصوف (٥) اليسوا واشربوا وكلوا في أنصاف البطون فانه جزء من النبوة (٦) الفكر نصف العبادة ، وقلة الطعام هي العبادة (٧) أفضلكم عند الله منزلة يوم القيامة أطولكم جوعاً وتفكيراً ، وأبفضلكم عند الله كل تؤوم وشروب (٨) لاتمتنوا القلب بكثرة الطعام والشراب فان القلب كالزراع يموت إذا كثر عليه الماء

قال الحافظ العراقي في تخريج أحاديث الإحياء عند كل حديث من هذه الأحاديث إنه لم يجد له أصلاً . وأقره المرتضى الزبيدي شرح الإحياء على ذلك

ومما أورده من المرويات في كتب المحدثين حديث أسامة بن زيد الطويل في وصف الزهاد الذي أوله عنده « إن أقرب الناس من الله عز وجل من طال جوعه وعطشه وحزنه في الدنيا ، الأحفياء الاتقياء (ومنه) أكلوا الملق ، ولبسوا الخرق ، شعناغبرا ، يراهم الناس فيظنون أن بهم داء ، وما بهم داء ، ويقال إنهم قد خولطوا فذهبت عقولهم وما ذهبت عقولهم (وفي آخره) وإن استطعت أن يأتيك الموت وبطنك جائع ، كبذك ظمآن فأنك بذلك تدرك أشرف المنازل وتحمل مع الدين « الخ فهذا رواه أحمد في الزهد وابن الجوزي في الموضوعات في إسناد عبد الله بن جبلة أحد الكذابين وهو منقطع وأكثر رجاله مجهولون ، وأسلوبه بعيد من أسلوب الرسول ﷺ وهو في الكتب أطول منه في الأحياء ، وفي الأوصاف تقديم وتأخير

وجملة القول : أنه لم يورد في جملة تلك الأحاديث كلها من الصحاح إلا حديث « المؤمن يأكل في معي واحد والكافر يأكل في سبعة أمعاء » هو في البخاري بلفظ « يأكل المسلم في معي واحد والكافر في سبعة أمعاء » وفي مسلم والترمذي والنسائي بلفظ « المؤمن يشرب في معي واحد » الخ وله قصة حملت الطحاوي وابن عبد البر على القول بأنه خاص بكافر واحد لا عام . ولغيرهما فيه بضعة أقوال ، منها أنه مثل للعبافة في هم الكافر بالتمتع . وحديث عائشة « ماشع رسول الله ﷺ ثلاثة أيام تباعا من خبز الخنطة حتى فارق الدنيا » وهو في الصحيحين

وأما المعروف من سيرة الرسول ﷺ فهو أنه كان يأكل ما وجد ، فتارة يأكل أطيب الطعام كالحوم الأنعام والطير والدجاج ، وتارة يأكل أخشنه كخبز الشعير بالملح أو الزيت أو الخل ، وتارة يجوع وتارة يشبع ليكون قدوة للمعسر والموسر ، ولكنه ما كان يهجم أمر الطعام . وإنما كان يعني بأمر الشراب . ففي حديث عائشة في الشامل للترمذي « كان أحب الشراب إلى رسول الله ﷺ الخلو البارد » وفي سنن أبي داود « أنه كان يستعذب له الماء من بيوت السقيا (بضم السين عين أو قرية بينها وبين المدينة يومان) قال العلماء : يدخل في ذلك الماء القراح والماء الحلي بالمسل أو نقيع الثمر والزبيب ونحو ذلك . والتفصيل في كتب السنة .

(٩٢) لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ بِوَأْخِذِكُمْ  
بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ ، فَكَفَرَتْهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ  
مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ  
ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ، ذَلِكَ كَفَرَةٌ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ، وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ  
كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

أخرج ابن جرير عن ابن عباس قال لما نزلت ( يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا  
طيبات ما أحل الله لكم ) في القوم الذين كانوا حرموا النساء واللحم على أنفسهم  
قالوا : يا رسول الله كيف نصنع بأيماننا التي حلفنا عليها ؟ فأ نزل الله تعالى ( لا يؤاخذكم  
الله باللغو في أيمانكم ) وأخرج أبو الشيخ عن يعلى بن مسلم قال سألت سعيد  
بن جبير عن هذه الآية ... قال اقرأ ما قبلها فقرأت ( يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا  
طيبات ما أحل الله لكم - إلى قوله - لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ) قال :  
اللغو أن تحرم هذا الذي أحل الله لك وأشبهه ، تكفر عن يمينك ولا تحرمه ،  
فهذا اللغو الذي لا يؤاخذكم به ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ، فانمت عليه  
أؤخذت به . وأخرج عبد بن حميد عن سعيد بن جبير ( لا يؤاخذكم الله باللغو في  
أيمانكم ) قال هو الرجل يحلف على الحلال أن يحرمه فقال الله ( لا يؤاخذكم الله  
باللغو في أيمانكم ) أن تتركه وتكفر عن يمينك ( ولكن يؤاخذكم بما عقدتم  
الايمان ) قال : ما أقت عليه . وأخرج عبد بن حميد عن مجاهد ( لا يؤاخذكم  
الله باللغو في أيمانكم ) قال هما الرجلان يقبايمان يقول أحدهما : والله لا أبيعك  
بكذا . ويقول الآخر : والله لا أشتريه بكذا . وأخرج عبد بن حميد وأبو الشيخ  
عن إبراهيم قال : اللغو أن يصل الرجل كلامه بالحلف : والله لتعطيني والله  
لتأكلن ، والله لتشربن - ونحو هذا ، لا يريد به يمينا ولا يتعمد به حلفا ، فهو

«تفسير القرآن الحكيم» «٣» «الجزء السابع»

لغو اليمين ليس له كفارة

ورد ذلك السيوطي في الدر المنثور . وأصح منه وأظهر في تفسيره ما أورده في تفسير هذه الجملة في سورة البقرة عن مالك في الموطأ والشافعي في الأم والبخاري ومسلم في صحيحيهما والبيهقي في سننه وأشهر مصنفى التفسير المأثور من حديث عائشة قالت « أنزلت هذه الآية ( لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ) في قول الرجل : لا والله ، وبلى والله ، وكلا والله - زاد ابن جرير : يصل بها كلامه . وفي رواية له . وغيره عنها هو القوم يتدارون في الأمر يقول هذا لا والله ، ويقول هذا كلا والله - يتدارون في الأمر لا تعقد عليه قلوبهم . وفي هذا المعنى عدة روايات عن غيرها من علماء الصحابة كابن عباس وابن عمر

الصحيح الذي تشهد له اللغة في تفسير ﴿ لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ﴾ هو قول عائشة وعليه جريرنا في تفسير آية البقرة . وقد تلخص الأقوال المأثورة في اللغو الحافظ ابن كثير ، وبدأ بالقول الراجح ، وهو قول الرجل في الكلام من غير قصد لا والله ، وبلى والله ( قال ) وهذا من مذهب الشافعي ، وقيل هو في المزل وقيل في المعصية ، وقيل على غلبة الظن ، وهو قول أبي حنيفة وأحمد . وقيل اليمين في الغضب وقيل في النسيان ، وقيل هو الخلف على ترك المأكل والمشرب والملبس ونحو ذلك واستدلوا بقوله ( لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم )

قال : والصحيح أنه اليمين من غير قصد بدليل قوله ﴿ ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ﴾ أى بما صمتم عليه منها وقصدتموه . اهـ فهو قد صحح ما صححه بكونه هو الذى تدل عليه ألفاظ الآية إذا تركت الروايات المختلفة ونظر إلى المتبادر من العبارة ، وهو مما يجب التعميل عليه في كل ما اختلفوا فيه

فاللغو في الأقوال كالعبث في الأفعال وهو ما لا يكون بقصد من القائل أو الفاعل إلى غرض له منه . قال الراغب : اللغو من الكلام ما لا يعتمد به ، وهو الذى يورث لاعتن روية وفكر ، فيجرب مجرى اللغا ، وهو صوت المصافير ونحوها من الطيور

إلى أن قال - ومنه اللغوي الايمان أى مالا عقد عليه ، وذلك ما يجرى وصلا  
للكلام بضرب من العادة . ثم ذكر عبارة الآية وبیت الفرزدق الآتي  
وقال في مادة (عقد). العقد الجمع بين أطراف الشيء ، ويستعمل في الأجسام  
الصلبة ، كمقد الحبل وعقد البناء ، ثم يستعار ذلك المعاني نحو عقد البيع والعهد  
وغيرهما ، فيقال عاقفته وعقدته ، ونماقدنا وعقدت يمينه . قال (عاقدت أيمانكم)  
وقرىء (عقدت أيمانكم) وقال (بما عقدتم الأيمان) وقرىء (بما عقدتم الأيمان) اه  
وأقول . التشديد قراءة الجمهور والتخفيف قراءة حمزة والكسائي وابن عيش  
عن عاصم . وقرأ ابن عامر في رواية ابن ذكوان (عاقدم) من المقعدة ، وكتابة  
الكل في المصحف واحد - هكذا «عقدتم» بدون ألف :

وما في قوله «بما عقدتم» مصدرية ، قال الزمخشري : بتعديكم الايمان وهو  
ثبوتها بالقصد والنية . وروى أن الحسن رضى الله عنه سئل عن لغو اليمين وكان  
عنده الفرزدق فقال : يا أبا سعيد دعني أجيب عنك فقال :

ولست بماخوذ بقول تقوله إذا لم تعتمد عاقدا العرائم

ثم أقول : إن ما فسر به الراغب العقد لم يوضحه ، فليس كل جمع بين طرفين  
عقداً ، وقد يكون العقد في غير الأطراف . فهو كما قال في لسان العرب نقيض الحل  
فمقد الايمان توكيدها بالقصد والغرض الصحيح ، وتعقيدها بالمبالغة في توكيدها ،  
فهو كمقد الشيء لشده أو ما يعقد على الشيء من خيط أو حبل ليحفظه ، وقد قال تعالى  
في سورة النحل (١٦ : ٩١) وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها  
إلى أن قال - ٩٢ ولا تكونوا كالتى نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا تتخذون أيمانكم  
 دخلا بينكم) فاستعمل في الايمان النقص الذى هو ضد الإبرام ، وهما في الأصل  
للخيوط والحبال ، وكذلك النكث الذى هو ضد الفتل فيها ، وكلاهما قريب من  
الحل الذى هو ضد العقد . فمجموع الآيات في المائدة والبقرة والنحل يدل على أن  
المؤاخذه في الايمان إنما تكون في المؤكد الموثق منها بالقصد الصحيح والنية

كما قال في سورة البقرة في مقابلة بني المواقنة باللعو (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) وذلك بأن يجعل اليمين وينقضها بتعمد الحنث بعد توكيدها بما يشبه العقد والابرام وكثيراً ما سمعت العوام في بلدنا يقولون في الحلف «والله بكسر الهاء وعقد اليمين» للاعلام بأنها يمين متعمدة مقصودة وليست لغواً يجري على اللسان بمقتضى العادة، وهم لا يجركون به الهاء بل ينطقون بها ساكنة . فهذه هي اليمين التي تأثم من يحنث بها ويحتاج إلى الكفارة . وقد بين الله ذلك بقوله

﴿ فكفارته عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ﴾ الكفارة صفة مبالغة من الكفر وهو السر والتفطية . ثم صارت في اصطلاح الشرع اسماً لاعمال تكفر بعض الذنوب والمواقينات ، أي تعطيل أو تخفيفها حتى لا يكون لها أثر يؤاخذ به في الدنيا ولا في الآخرة ، فالذي يكفر عقد اليمين إذا قضى أو أريد نقضه بالحنث به أحد هذه المبرات الثلاثة على التخيير . وأدائها لإطعام عشرة مساكين وجبة واحدة لكل منهم من غالب الطعام الذي تطعمون به أهل بيوتكم لامن أدائها الذي تتشفون به أحيانا ، ولا من أعلاه الذي تتوسعون به أحيانا كطعام العيد وما تكرمون به من تدعون أو تضيفون من كرام الناس ككثرة الألوان وما يتبعها من العقية ( الحلوى والفاكهة ) فمن كان أكثر طعام أهله خبز البر وأكثر ادامه اللحم بالخضر أو دونه فلا يجزئه ما دونه مما يأكلونه قليلا في بعض الأيام اذا طسيت أنفسهم ( أي قرفت من كثرة أكل الدسم ) ليعود اليها نشاطها ولكن الأعلى يجزئ على كل حال لانه من الوسط وزيادة ، وربما كان هو المراد بالاوسط ، أي من نوع يكون من أمثل طعام اهليكم . وقد روى ما يدل على هذا عن عطاء فانه فسر الاوسط بالأمثل . وفسره ابن عباس وسعيد بن جبير وعكرمة بالأعدل ، وهو ما بيناه أولا . وعن ابن عباس في رواية أخرى أنه قال : من عسرهم ويسرهم وعن ابن عمر أنه قال في تفسيره : الخبز واللحم ، والخبز واللبن ، والخبز والزيت والخبز والخل . وفي رواية أخرى عنه نحو ما تقدم إلا أنه ذكر بدل الخلل التمر ثم



قال : ومن أفضل ما تطعمون أهليكم الخبز واللحم ، ومن الناس من جعل الاوسط بالنسبة إلى طعام البلد لا طعام الافراد الذين تجب عليهم الكفارة . ففي رواية عن ابن عباس قال : كان الرجل يقوت أهله قوت دونو بعضهم قوتا فيه سعة فقال الله تعالى (من أوسط ما تطعمون أهليكم) أى الخبز والزيت . وجعل بعضهم الاوسط في القلة والكثرة والأول أظهر . وعلى هذا يكون الثريد بالمرق وقليل من اللحم ، أو الخبز مع الملوخية أو الرز أو العدس من أوسط الطعام في مصر والشام لهذا العهد ، وكان النمر أوسط طعام أهل المدينة في العصر الاول . وقدرى أن النبي ﷺ كفر بصاء من تمر وأمر الناس به . رواه ابن ماجه ولكنه ضعيف ، ويجهور السلف على أن العدد واجب وأجاز أبو حنيفة اطعام مسكين واحد عشرة أيام .

وأما الكسوة فهي اللباس وهي فوق الاطعام ودون العتق ، ولم يقل فيها مما تكسون أهليكم أو من اوسطه ، فيجزىء إذاً كل ما يسمى كسوة وأدناه ما يلبسه المساكين عادة وهو المتبادر من الآية . والظاهر المختار عندي أنه يختلف باختلاف البلاد والأزمنة كالطعام فيجزىء في مصر الفميض السابغ الذي يسمونه (الجلابية) مع السراويل أو بدونه ، فهو كالازار والرداء أو العباءة في العصر الاول . وفي العباءة حديث مرفوع رواه الطبراني عن عائشة وابن مردويه عنها . وعن حذيفة لم يصح سندهما وإنما معناه صحيح ، ولا يجزىء ما يوضع على الرأس من قلنسوة أو كفة أو طربوش أو عمامة ، ولا ما يلبس في الرجلين من الاحذية والجوارب ، ولا نحو منديل أو منشفة ، وذهب بعض الفقهاء إلى إجزاء كل ما تقول العرب فيه كساه كذا أو ما يطلق عليه لفظ الكسوة وهو مذهب الشافعي . وروى ابن أبي حاتم عن محمد بن الزبير عن أبيه قال : سألت عمران بن حصين (رض) عن قوله (أو كسوتهم) قال : لو أن وفداً قدموا على أميركم وكساهم قلنسوة قلنسوة قتم : قد كسوا ، ولكن هذا أثر واه جداً لأن محمد بن الزبير متروك ليس بشيء . وفيه بحث لفظي وهو أن إضافة الكسوة إلى المساكين كإضافة الاطعام إليهم . فإن

كان يكنى في الاطعام تمر أو تفاحة لأنه يقال لفة : أطعمه تمر أو تفاحة - يكنى  
ما ذكر من الكسوة والأول باطل بالاجماع والثاني مثله وإن اختلف فيه وقد اختلف  
في لفظ الكسوة هل هو مصدر كالاطعام أو اسم لما يلبس، والمراد لا يختلف. ثم إن  
هذه الثلاثة التي خبر الله الناس فيها مرتبة على طريقة الترقى ، فالاطعام أدناها  
والكسوة أوسطها والاعتاق أعلاها - كما قلنا - وهو معلوم بالبداهة . فلو أريد  
من الكسوة ما يشمل القلنسوة والعمامة لم يكن ذلك من الترقى ولم يظهر لجعل  
الكسوة بعد الاطعام وقبل الاعتاق نكتة .

وروى عن الحسن وابن سيرين أن الواجب ثوبان ثوبان . وروى الثاني عن  
أبي موسى أنه فعله . وعن سعيد بن المسيب عمامة يلف بها رأسه وعباءة يلتحف بها .  
وعن الامام أبي جعفر الباقر وعطاء وطارس وإبراهيم النخعي وحماد بن أبي سليمان  
وأبي مالك والحسن في رواية عنه ثوب ثوب . والمراد به كما صرح به إبراهيم النخعي  
ثوب جامع كاللحفة والرداء ، وكان لا يرى الدرع والقميص : الخمار ونحوها جامعا ،  
وعن مجاهد أعلاه ثوب وأدناه ماشئت . وروى العوفي عن ابن عباس : عباءة  
لكل مسكين أو شملة . وعن مالك وأحمد : يدفع لكل مسكين ما يصح أن  
يصلى فيه إن كان رجلا أو امرأة كل بحسبه ، وهذا يوافق ما اخترناه لأن الناس  
يصلون عادة بثيابهم التي يلقون بها الناس ، وكذا ما قبله إلا قول مجاهد .

وأما تحرير الرقبة - وهو أعلى الثلاثة - فعنناه إعتاق الرقيق ، فالتحرير جعل القن  
حرّاً . والرقبة في الأصل العضو الذي بين الرأس والبدن ، ويعبر بها عن جملة الانسان  
كما يعبر بلفظ الرأس عن الجملة - وغلب هذا في الانعام - و بلفظ الظهر عن المركوب .  
وغلب استعمال الرقبة في المملوك والأسير ، ويستعمل في الشرع في مقام التحرير  
(العتق) وفك الاسرى ، كقوله تعالى (فك رقبة) والذي يسبق إلى فهمي أن سبب التعبير  
عن المملوك والأسير بكلمة الرقبة هو ما فيها من الدلالة على معنى الخضوع ، فإن المملوك  
يكون بين يدي السيد منكس الرأس عادة ، وإنما تمكيسه بحركة الرقبة ، وكذلك

الاسير مع من يأسره وكانوا يضعون الاغلال في اعناق الاسرى ، وإذا أمر السيد عبده بأمر يحى رقبته إذعانا لأمره ، ويقال في مقابل ذلك فلان لا يرفع بهذا الأمر رأساً ، أو لا يرفع زيد رأسه أمام عمرو ، ولو أطلق لفظ الرقبة على الحر المطلق لقلت ان وجهه كون قطع الرقبة يزيل الحياة فغير بها عن الانسان لانه يزول بقطعها وعمل الاستعمال في لسان العرب بشرف الرقبة وهو غير ظاهر .

وقد اختلف الفقهاء في الرقبة المجزئة في كفارة اليمين هل يشترط أن تكون مؤمنة كما يشترط ذلك في كفارة القتل أم لا ؟ قال أبو حنيفة وأبو ثور وابن المنذر لا يشترط فيجزى عتق الكافرة عملاً باطلاق الآية . وقال الجمهور ومنهم الاوزاعي ومالك والشافعي : وأحمد واسحاق يشترط ذلك حملاً للمطلق هنا على المقيد في كفارة القتل والظهار إذ قال ( فتحرر رقبة مؤمنة ) كما يحمل المطلق في قوله تعالى ( وأشهدوا إذا تباعدتم ) على المقيد في قوله ( وأشهدوا ذوى عدل منكم ) واحتجوا أيضاً بما ورد في فضل عتق الرقبة المؤمنة من الأحاديث الصحيحة ، وبأنها عبادة يتقرب إلى الله بها فوجب أن تكون خاصة بأهل عبادته من المؤمنين كالزكاة وذبايح النسك ولهذا المعنى اشترط من اشترط أن يكون العشرة المساكين من المسلمين ومنهم مالك والشافعي . نعم ان الاسلام دين الرحمة العامة والصدقة فيه حق على الكفار غير المحاربين مستحبة ، ولكن فرقاً بين الصدقة المطلقة وبين العبادات المحدودة المقيدة فتكفير الذنب إنما يرجى بما في العتق من اعانة العتيق على طاعته تعالى ومن قال باجزاء عتق الكافرة لا يشكر الاحتياط بتقديم المجمع عليه المتيقن إجزاؤه على المظنون المختلف فيه ان وجداً ، ولكنه يرى أن لا يصوم إذا استطاع عتق رقبه كافرة

﴿ فمن لم يستطع فصيام ثلاثة أيام ﴾ أى فمن لم يستطع إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة فعليه صيام ثلاثة أيام ، وهى ادنى ما يكفر به عن يمينه فان عجز عنها لمرض نوى الصيام عند القدرة فان لم يقدر رجبى له عفو الله بحسن نيته وصحة عزيمته والظاهر ان المستطيع من يجد ذلك فاضلاً عن نفقته ونفقة من

يعول ، وعن قتادة أنه من عنده خمسون درهما ، وعن ابراهيم النخعي من عنده عشرون درهما ، وعن الحسن من عنده درهمان واشترط الحنفية والحنابلة صوم الثلاثة الأيام متتابعة لقراءة شاذة في الآية ، وأجاز غيرهم الفرق لان القراءة الشاذة ليست قرآنا ولم تصح هنا حديثا ، فيقال إنها كتفسير من النبي ﷺ للآية

﴿ ذلك كفارة ايمانكم إذا حلفتم ﴾ بالله أو بإحد أسمائه أو صفاته فحنثتم أو أردتم الحنث وقيل « إذا » هنا لمجرد الظرفية ليس فيها معنى الشرط فلا يقدر لها جواب وتقديم الكفارة على الحنث جائز وسيأتى دليله من السنة

﴿ واحفظوا ايمانكم ﴾ فلا تبدلوهما في كل أمر ، ولا تكثرُوا من الايمان الصادقة فضلا عن الايمان الكاذبة ، وهو وجه في قوله تعالى ( ولا تجعلوا الله عرضة لاييمانكم ) ، وتقدم تفسيره في سورة البقرة - وإذا حلفتم فلا تنسوا ما حلفتم عليه ولا تحنثوا فيه

إلا ضرورة عارضة أو مصلحة راجحة ﴾ كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون ﴾ أى مثل هذا البيان البديع وعلى نحوه يبين الله لكم آياته وأعلام دينه ليعبدكم ويؤهلهم بذلك إلى شكر نعمه المادية والمعنوية على الوجه الذى يحبه ويرضاه ويكون سبباً للمزيد عنده

### ( مباحث في الايمان )

١ - لا يجوز في الاسلام الحلف بغير الله تعالى وأسمائه وصفاته ﴿

قال ﷺ « من كان حالفاً فلا يحلف إلا بالله » رواه الشيخان في صحيحيهما من حديث ابن عمر ، وروى عنه أيضا أن النبي ﷺ سمع عمر وهو يحلف بأبيه فقال « إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم فمن كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت » وروى أحمد والنسائي وصححه وابن ماجه عن قتيلة بنت صفى « أن يهوديا أتى النبي ﷺ فقال إنكم تنشدون ( أى تمنخدون لله أنداداً ) وإنكم تشركون - وتقولون : ما شاء الله وشئت وتقولون : والكعبة فأمرهم النبي ﷺ إذا أرادوا أن

يحلفوا أن يقولوا ورب الكعبة ، ويقول أحدكم ماشاء الله ثم شئت . أى لبيان أن مشيئة العبد تابعة لمشيئة الرب ، وكان ذلك من عادة بعض الناس في الخطاب وليس المراد أنه كان مشروعاً ثم نهى عنه لقول اليهودي

وروى أبو داود والترمذي وحسنه والحاكم وصححه من حديث ابن عمر مرفوعاً : « من حلف بغير الله فقد كفر » ورواه أحمد بلفظ « قد أشرك » وروى بهما . وروى أحمد والبخاري وأصحاب السنن عن ابن عمر قال « كان أكثر ما يحلف به النبي ﷺ يحلف : لا ومقلب القلوب » وثبت في الصحيحين الحلف بعزة الله تعالى . فإذاً لا فرق بين صفات الذات وصفات الأفعال .

وحكى الحافظ ابن عبد البر الإجماع على عدم جواز الحلف بغير الله تعالى . قالوا ومراده به ما يشمل القول بالكراهة ، إذ اختلف الفقهاء في حكمه فقبل حرام وقيل مكروه نهيماً وقيل تنزيهاً . وفصل بعضهم ففرق بين من يحلف بالشئ معظماً له كتعظيم الله تعالى أو دون تعظيمه ، وبين من يأتي بصيغة القسم لتأكيد الكلام على أسلوب العرب ، فالأول المحرم ، بل هو الذي يصح أن يحمل عليه حديث « فقد كفر » كالذين يحلفون بمن يعتقدون عظمتهم من الصالحين ويلتزمون البر بقسمهم بهم ويخافون عاقبة الخث . ومن هؤلاء من يحلف بالله كاذباً ولا يحلف بالبدوى ولا بالمتبولى وأمثالها كاذباً . والثاني حرام ، والثالث منه المكروه وهو ما فيه شبهة تعظيم ديني ، ومنه المباح وهو ما ليس فيه ذلك . وقد سئلنا عن حكم الحلف بغير الله فأقطينا بما نصه ( ص ٨٥٨ من مجلد المنار السادس عشر )

صح في الأحاديث المتفق عليها أن النبي (ص) نهى عن الحلف بغير الله ونقل الحافظ ابن عبد البر الإجماع على عدم جوازه قال بعضهم : أراد بعدم الجواز ما يشمل التحريم والكراهة ، فإن بعض العلماء قال إن النهي للتحريم وبعضهم قال إنه للكراهة . وبعضهم فصل فقالوا : إذا تضمن الحلف تعظيم المحلوف به كما يعظم الله

تعالى كان حراماً وإلا كان مكروهاً . أقول : وكان الأظهر أن يقال إن المحرم أن يحلف بغير الله تعالى حلفاً يلتزم به ما حلف عليه والبر به فعلاً وتركاً ، لأن الشرع جمل هذا الالتزام خاصاً بالحلف به أى بأسمائه وصفاته ، فمن خالفه كان شارباً لشيء لم يأذن به الله . وهذا يفرق بين اليمين الحقيقية وبين ما يجيء بصيغة القسم تأكيدي الكلام وهو من أساليب اللغة . وقد قالوا بمثل هذه التفرقة في الجواب عن قول النبي ﷺ للأعرابي « أفلح وأبيه إن صدق » فقد ذكروا له عدة أجوبة منها نحو ما ذكرناه ، قال البيهقي : إن ذلك كان يقع من العرب ويجرى على ألسنتهم من دون قصد للقسم ، والنهي إنما ورد في حق من قصد حقيقة الحلف . وقال النووي في هذا الجواب : إنه هو الجواب المرضي . وأجاب بمضمون بقوله : إن القسم كان يجري في كلامهم على وجهين للتعظيم وللتأكيدي ، والنهي إنما وقع عن الأول . وأقول إن هذا عندى بمعنى قول البيهقي ، وقيل إنه نسخ ، وقيل إنه خصوصية للنبي ﷺ وقد ردوها . والظاهر أن ما كان من حلف قريش بآبائهم كان يقصد به التعظيم والتزام ما حلف عليه ، ولذلك كان من أسباب النهي ، وإلا فلأنهم مشركون غالباً

روى أحمد والشيخان في صحيحهما عن ابن عمر أن النبي ﷺ سمع عمر وهو يحلف بأبيه فقال « إن الله ينهكم أن تحلفوا بآبائكم ، فمن كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت » وفي لفظ « من كان حالفاً فلا يحلف إلا بالله » فكانت قريش تحلف بآبائهم فقال « لا تحلفوا بآبائكم » رواه مسلم والنسائي . وروى الشيخان عنه أيضاً « من كان حالفاً فلا يحلف إلا بالله » رفعه إلى النبي ﷺ وهو حصر ، وفي معناه حديث أبي هريرة عند أبي داود والنسائي وابن حبان والبيهقي مرفوعاً « لا تحلفوا إلا بالله ، ولا تحلفوا إلا وأنتم صادقون »

فهذه الأحاديث الصحيحة ولا سيما ماورد بصيغة الحصر منها صريحة في حظر الحلف بغير الله تعالى ويدخل النبي صلى الله عليه وسلم في عموم « غير الله تعالى » والكنية وسائر ما هو معظم شرعاً تعظيماً يليق به ، ولا يجوز أن يعظم نبي

كما يعظم الله عز وجل ، ولا سيما التعظيم الذي يترتب عليه أحكام شرعية ، ولقد كان غلو الناس في أنبيائهم والصالحين منهم سبباً لهدم الدين من أساسه واستبدال الوثنية به . ونسأل الله الاعتدال في جميع الأقوال والأفعال

## ﴿ ٢ — جواز الخنث للمصلحة الراجعة والتكفير قبله ﴾

روى أحمد والشيخان في صحيحيهما عن عبد الرحمن بن سمرة قال : قال رسول الله (ص) « إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها فأتت منها خيراً وكفر عن يمينك » — وفي لفظ — « فكفر عن يمينك وأتت الذي هو خير » وفي لفظ عند أبي داود والنسائي وصححه الحافظ ابن حجر في بلوغ المرام « فكفر عن يمينك ثم أتت الذي هو خير » ورواه أحمد ومسلم والنسائي وابن ماجه عن عدى بن حاتم ، وأحمد ومسلم والترمذي عن أبي هريرة ما هو بمعنى حديث عبد الرحمن بن سمرة ، وفي بعض روايتهم تقديم الأمر بالكفارة وفي بعضها تأخيرها ، فدل ذلك على جواز الأمرين . ورواية أبي داود والنسائي « فكفر عن يمينك ثم أتت الذي هو خير » نص في جواز التأخير بل ظاهرها وجوبه ، قال بعضهم : لولا الاجماع المنقول على جواز تأخير الكفارة لتعين القول بوجوبه عملاً بظاهر هذا الحديث

ومن أراد الخنث اختياراً لما هو خير مما حلف عليه أو مطلقاً وقدم الكفارة كان بشروعه في الخنث غير شائع في إثم لانه بتقديم الكفارة عنه صار مباحاً له ، ومن قدم الخنث كان شائعاً في معصية وقد يموت قبل أن يتمكن من الكفارة ، ولعل هذه هي حكمة إرشاد الحديث إلى تقديم الكفارة ، وبهذه الحكمة تبطل الفلسفة المتكلفة التي تعمل بها مائتو التقديم

وينقسم الحلف باعتبار المحلوف عليه إلى أقسام (١) أن يحلف على فعل واجب أو ترك حرام ، فهذا تأكيد لما كلفه الله إياه فيحرم الخنث ويكون إثمه مضاعفاً ،

(٢) أن يحلف على ترك واجب أو فعل محرم ، فهذا يجب عليه الحنث ، لأن يمينه معصية ، ومنه الحلف على إيذاء الوالدين وعقوقهما أو منع ذي حق حقه الواجب له (٣) أن يحلف على فعل مندوب أو ترك مكروه ، فهذا طاعة فيندب له الوفاء ويكره الحنث ، كذا قال بعضهم والظاهر وجوب الوفاء كما قالوا في النذر (٤) أن يحلف على ترك مندوب أو فعل مكروه ، فيستحب له الحنث ويكره التماضي ، كذا قالوا ، وظاهر الحديث وجوب الكفارة والحنث مطلقاً أو بالتفصيل الآتي فيما بعده

(٥) أن يحلف على ترك مباح وقد اختلفوا فيه . قال الشوكاني فإن كان يتجاذبه رجحان الفعل أو الترك كما لو حلف لا يأكل طيباً ولا يلبس ناعماً ففيه عند الشافعية خلاف ، وقال ابن الصباغ - ورجحه المتأخرون : أن ذلك يختلف باختلاف الأحوال ، وإن كان مستوى الطرفين فالأصح أن التماضي أولى ( أي من الحنث ) لأنه قال أي في الحديث السابق « فليأت الذي هو خير » الخ اهـ

أقول : وقد غفلوا عن نهى القرآن عن تحريم الطيبات مطلقاً ، وإن آية كفارة الإيمان وردت في هذا السياق ، والظاهر أن الحنث واجب إذا حلف على ترك جنس من المباح كالطيب من الطعام ، دون ما إذا حلف على ترك طعام معين كالطعام الذي في هذه الصفحة مثلاً ، فإن الأول من قبيل التشريع بتحريم ما أحل الله كما فعلت الجاهلية في تحريم بعض الطيبات ، وكفر بنعم الله ، والثاني أمر عارض لا يشبه التشريع ، فإن كان في الحنث فائدة كجملة الضيف أو إدخال السرور على الأهل فالظاهر استحباب الحنث كما فعل عبد الله بن رواحة في تحريمه الطعام ثم أكله منه لأجل الضيف ، كما تقدم في تفسير الآية السابقة ، وقد عاتب الله تعالى نبيه على تحريم ما أحل له في واقعة معلومة وأمن عليه وعلى المؤمنين بأنه فرض لهم نحلة أيمانهم كما هو مبين في أول سورة النحر ، وكل ما يبدل على تحريم الحلال يسمى يميناً ومثله النذر الذي يلتزم به فعل شيء . أو تركه .

﴿ ٣ - أقسام الإيمان بحسب صيغتها وأحكامها ﴾

راجعت بمد كتابة ما تقدم فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية فرأيت فيها مباحث



وقواعد في الإيمان مفصلة أحسن تفصيل في عدة مواضع ومن أخصرها قوله - وهي المسألة الخامسة عشرة من الجزء الثاني (ص ٨٥) :

« قال شيخ الاسلام : إذا حلف الرجل يمينا من الإيمان فالإيمان ثلاثة أقسام :

(أحدها) ما ليس من أيمان المسلمين وهو الحلف بالمخلوقات كالسكبة والملائكة والمشايخ والملوك والآباء وترتيبهم ونحو ذلك . فهذه يمين غير منعقدة ولا كفارة فيها باتفاق العلماء بل هي منهي عنها باتفاق أهل العلم والنهي نهى تحریمی فی أصبح قولهم ففي الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال « من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت - وقال - إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم » وفي السنن عنه أنه قال « من حلف بغير الله فقد أشرك »

(والثاني) اليمين بالله تعالى كقوله : والله لأفعلن فهذه يمين منعقدة فيها الكفارة إذا حنث فيها باتفاق المسلمين .

(والثالث) أيمان المسلمين التي هي في معنى الحلف بالله مقصود الحالف بها تمظيم الخالق لا الحلف بالمخلوقات كالحلف بالنذر والحرام والطلاق والعناق ، كقوله : إن فعلت كذا فملى صيام شهر أو الحج إلى بيت الله . أو الحلف على حرام لا أفعل كذا أو لا أفعله أو إن فعلته ففسأتى طوائف وعبيدى أحرار وكل ما أملكه صدقة ونحو ذلك فهذه الأيمان للعلماء فيها ثلاثة أقوال - قيل إذا حنث لزمه ماعلقه وحلف به - وقيل : لا يلزمه شيء - وقيل يلزمه كفارة يمين ، ومنهم من قال الحلف بالنذر يجزئته فيه الكفارة والحلف بالطلاق والعناق يلزمه ما حلف به .

وأظهر الأقوال - وهو القول الموافق للأقوال الثابتة عن الصحابة وعليه يدل الكتاب والسنة والاعتبار - أنه يجزئته كفارة يمين في جميع أيمان المسلمين كما قال الله تعالى (ذلك كفارة أيمانكم إذا حلقتم) وقال تعالى (قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم) وثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال « من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه » فإذا قال : الحلف على حرام لا أفعل

كذا أو الطلاق يلزمى لأفعل كذا، أو إن فعلت كذا فعلى الخبز أو مالى صدقة أجزأه في ذلك كفارة يمين، فإن كفر كفارة الظهار فهو أحسن.

وكفارة اليمين يخير فيها بين العتق أو إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم وإذا أطعمهم أطعم كل واحد جارية من الجرايات المعروفة في بلده مثل أن يطعم ثمان أواق أو تسع أواق بالشامى ويطعم مع ذلك إدامها كما جرت عادة أهل الشام في إعطاء الجرايات خبزاً، وإذا كفر بيمينه لم يقع به الطلاق، وأما إذا قصد إيقاع الطلاق على الوجه الشرعى مثل أن ينجز الطلاق فيطلقها واحدة في ظهر لم يصحبها فيه، فهذا يقع به الطلاق باتفاق العلماء وكذلك إذا علق الطلاق بصفة بقصد إيقاع الطلاق عندها مثل أن يكون مردياً للطلاق إذا فعلت أمراً من الأمور فيقول لها: إن فعلته فأنت طالق قصد أن يطلقها إذا فعلته، فهذا مطلق يقع به الطلاق عند السلف وجهاهير الخلف بخلاف من قصده أن ينهأها ويخرجها باليمين ولو فعلت ذلك الذى يكرهه لم يجوز (لعله لم يرد) أن يطلقها بل هو مردي لها وإن فعلته لكنه قصد اليمين لمنهأها عن الفعل لا مردياً أن يقع الطلاق إن فعلته فهذا خلف لا يقع به الطلاق في أظهر قولى العلماء من السلف والخلف بل يجوز أنه كفارة يمين كما تقدم اهـ

#### ٤ — مدارك الفقهاء في مقدار الكفارة من الطعام

هذه المسألة مبسوطة في المسألة الثالثة عشرة من الجزء الثانى من فتاوى ابن تيمية. وملخصها أن بعض العلماء جعل مقدار ما يطعم كل مسكين مقدراً بالشرع وبعضهم جعله مقدراً بالعرف. واختلف الذين رأوا أنه يقدر بالشرع فقال بعضهم ومنهم أبو حنيفة: يطعم كل مسكين صاعين تمر أو صاعاً من شعير أو نصف صاع من بر، وقال بعضهم ومنهم أحمد يطعم كل واحد نصف صاع من تمر أو شعير أو ربع صاع من بر، وقال بعضهم ومنهم الشافعى يكفي لكل مسكين مد واحد من أى نوع من هذه الأنواع. أقول: والصاع أربعة أمداد (والمد حفنة من كفى رجل معتدل) فالشافعى يوجب نصف ما أوجبه أحمد وهذا يوجب نصف ما أوجبه أبو حنيفة وسبب ذلك أنه لم يرد نص شرعى في تحديده ذلك كما علمت، وإنا

استنبط من الآثار والعمل المردى عن بعض الصحابة والتابعين  
قال : « والقول الثاني أن ذلك مقدر بالعرف لا بالشرع فيطعم أهل كل  
بلد من أوسط ما يطعمون أهليهم قدرًا ونوعًا . وهذا معنى قول اسماعيل بن اسحاق  
كان مالك يرى في كفارة ليمين أن المد يجزئ في المدينة . قال مالك : وأما البلدان  
فإن لهم عيشا غير عيشنا فأرى أن يكفروا بأوسط من عيشهم لقوله تعالى ( من  
أوسط ما تطعمون أهليكم ) وهو مذهب داود وأصحابه مطلقا .

« والمنقول عن أكثر الصحابة والتابعين هذا القول ، ولهذا كانوا يقولون  
الأوسط : خبز ولبن ، خبز وسمن ، خبز وتمر ، والاعلى : خبز ولحم . وقد بسطنا  
الآثار عنهم في غير هذا الموضع ، وبيننا أن هذا القول هو الذي يدل عليه الكتاب  
والسنة والاعتبار ، وهو قياس مذهب أحمد وأصوله ، فإن أصله أن ما لم يقدره  
الشارع فإنه يرجع فيه إلى العرف . وهذا لم يقدره الشارع فيرجع فيه إلى العرف  
لا سيما مع قوله تعالى ( من أوسط ما تطعمون أهليكم ) فإن أحمد لم يقدر طعام المرأة  
ولا الولد ولا المملوك ، ولا يقدر أجرة الاجير المستخدم بطعامه وكسوته في ظاهر  
مذهبه ، ولا يقدر الضيافة الواجبة عنده قولاً واحداً ، ولا يقدر الجزية في أظهر  
القولين ولا الخراج الخ

ثم ذكر الخلاف في الادماء وبين أن الصحيح وجوبه على من يطعمه أهله وأن  
العبرة بالعرف في كل حال من أحوال الرخص والغلاء والاعسار والايثار والصف  
والاشتاء وغير ذلك ، وذكر أن من جمع عشرة مساكين وعشاهم خبزاً أو أدماً من  
أوسط ما يطعم أهله أجزأه ذلك عند أكثر السلف ، وهو مذهب أبي حنيفة ومالك  
وأحمد في إحدى الروايتين ، وهو أظهر القولين في الدليل ، فإن الله أمر بالاطعام ولم  
يوجب التملك ، ورد ما احتج به على وجوب التملك بأن الشرع أوجب الاطعام  
لا التملك ولا التصرف ، ولم يقدر للمسكين مقداراً معيناً فيقال إنه ربما لم يستوفه في  
عشائه ، وإنما أوجب الله التملك في صدقة الزكاة لانه ذكرها بلام الملك إلا ما كان  
في الرقاب وفي سبيل الله . وإذا ملك المسكين مداً من البر أو غيره فربما باعه واشترى  
بشئ منه شيئاً لا يؤكل فلا يكون المكفر مطعماً له كما أمره الله تعالى . اهـ بالمعنى .

﴿ هـ ... أمر الأيمان مبنى على العرف والنية ﴾

أمر الأيمان مبنى على العرف العام بين الناس بالاجماع لا على مدلولات اللغة واصطلاحات الشرع . فمن حلف لا يأكل لحما فأكل ممكلا لم يحنث وإن سباه الله لحما طريا إلا إن نواه أو كان يدخل في عموم اللحم في عرف قومه ، ومن حلف على شيء ونوى معنى مجازيا غير الظاهر فالعبرة بنية لا بلفظه . وأما من يحلفه غيره يمينا على شيء فالعبرة بنية المحلف لا الخالف ، وإلا لم يكن للأيمان في التقاضى فائدة .

روى أحمد ومسلم والترمذى وابن ماجه عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ « عيناك على ما يصدقك به صاحبك » وفي لفظ لمسلم وابن ماجه « اليمين على نية المستحلف » وقد خصه بعضهم بكون المحلف هو الحاكم ، ولفظ « صاحبك » في الحديث يردهذا التخصيص ، وقال بعضهم : الحاكم أو الغريم . وقد حكى القاضى عياض الاجماع على أن الخالف من غير استحلاف ومن غير تعلق حق بيمينه له نية ويقبل قوله . وأما إذا كان لغيره حق عليه فلا خلاف أنه يحكم عليه بظاهر يمينه ، سواء حلف متبرعا أو باستحلاف غيره له ، وظاهر هذا : أنه لا فرق بين الحقوق الشخصية الخاصة والحقوق العامة المتعلقة بمصلحة الأمة والملة ، وأن المستحلف الظالم الذى لاحق له إذا أكره أمرا على الحلف بأن ينصره ويعينه على ظلمه وورى الخالف ونوى غير الظاهر فله العمل بنية ، فاسم الله لا يجعل وسيلة للظلم والاجرام ولا مانعا من البر والتقوى والاصلاح .

واليمين الغموس والصابرة التى يهضم بها الحق أو يقصد بها الخيانة والغش لا يكفرها عتق ولا صدقة ولا صيام ، بل لا بد من التوبة وأداء الحق والاستقامة ، قال تعالى ( ولا تتخذوا أيمانكم دخلا بينكم فتزل قدم بعد ثبوتها وتذوقوا السوء بما صددتم عن سبيل الله ولكم عذاب عظيم ) وقال النبى ﷺ « من حلف على يمين صبر - وفي رواية زيادة - وهو فيها فاجر ، يقطع بها مال امرئ مسلم لى الله وهو عليه غضبان » رواه الشيخان وغيرهما . قال شراح الحديث : أو مال ذى ومحوه ، وهذا مجمع عليه بين المسلمين ، وفي الاطلاق حديث أبى هريرة مرفوعا عند أحمد وأبى الشيخ « خمس ليس لمن كفارة : الشرك بالله ، وقتل النفس بغير حق ، وبهت مؤمن ، ويمين صابرة يقطع بها مالا بغير حق »

(٩٣) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ  
 رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٩٤) إِنَّمَا يُرِيدُ  
 الشَّيْطَانُ أَنْ يُوَفِّعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ  
 وَيَعِدَّكُمْ عَنِ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ، فَهَلْ أَنتُمْ مُنْتَهُونَ؟ (٩٥)  
 وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَحْذَرُوا، فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا إِنَّمَا عَلَى  
 رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ (٩٦) لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ  
 جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا  
 ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا، وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

تقدم في تفسير آية البقرة (٢ : ٢١٩) يسألونك عن الخمر والميسر) أن الله تعالى  
 حرّم الخمر بالتدريج، وصدرنا الكلام هناك بحديث أبي هريرة عند الامام أحمد  
 في ذلك، كما رآه السيوطي في أسباب النزول مختصراً. وروى في سبب نزول آيات  
 المائدة أن سعد بن أبي وقاص (رض) قال: «في نزل تحريم الخمر - صنع رجل من  
 الانصار طعاماً فدعانا فأتاه ناس فأكلوا وشربوا حتى انتشوا من الخمر وذلك قبل  
 تحريم الخمر، فتفاخروا فقلت الانصار: الانصار خير. وقالت قريش: قريش خير  
 فأهوى رجل بلحى جزور<sup>(١)</sup> فضرب على أنفي ففرزه - فكان سعد مفزور  
 الانف - قال فأتيت النبي (ص) فذكرت له ذلك فنزلت هذه الآية (يا أيها  
 الذين آمنوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ) الآية» رواه ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم

(١) اللحي. يفتح فسكون منبت الاسنان، والجزور ما يجوز من النعم أي يذبح  
 ويجزأ، أي ضربه فك رأس الجزور، وفي رواية طوله عند ابن جرير أنه لحي بعير.

وابن مردويه وابن النحاس في ناسخه ، وروى الطبراني عنه «انه نادى رجلا فعارضه فمر به عليه فشجه فنزلت الآيات في ذلك »

وعن ابن عباس قال : إنما نزل تحريم الخمر في قبيلتين من قبائل الانصار شربوا فلما أن ثمل القوم عبث بعضهم ببعض ، فلما أن صحوا جعل يرى الرجل منهم الاثر بوجهه وبرأسه ولحيته ، فيقول : صمغ بي هذا أخى فلان -- وكانوا إخوة ليس في قلوبهم ضغائن -- والله لو كان رهوفا رحما ما صنع بي هذا . حتى وقعت الضغائن في قلوبهم : فأنزل الله هذه الآية ( يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر -- إلى قوله -- فهل أنتم متبهون ) فقال ناس من المتكلمين : هي رجس يعني في بطن فلان قتل يوم بدر ، وفي بطن فلان قتل يوم أحد ؟ فأنزل الله ( ليس على الذين آمنوا وعمالوا الصالحات جناح فيما طعموا -- الآية ) رواه عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ والحاكم وصححه وابن مردويه والبيهقي

وفي مسند أحمد وسنن أبي داود والنسائي والترمذي ان عمر كان يدعو الله تعالى « اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا » فلما نزلت آية البقرة قرأها عليه النبي ﷺ فظال على دعائه ، وكذلك لما نزلت آية النساء فلما نزلت آية المائدة دعى فقرأت عليه ، فلما بلغ قول الله تعالى ( فهل أنتم متبهون ؟ ) قال انتهينا انتهينا »

والحكمة في تحريم الخمر بالتدريج : أن الناس كانوا مفتونين بها حتى انها لو حرمت في أول الاسلام لكان تحريمها صارفا لكثير من المذنبين لها عن الاسلام بل عن النظر الصحيح المؤدى إلى الاهتداء به لأنهم حينئذ ينظرون إليه بعين السخط فيرونه بغير صورته الجميلة ، فكان من لطف الله تعالى وبإلغ حكمته أن ذكرها في سورة البقرة بما يدل على تحريمها دلالة ظنية فيها مجال للاجتهاد ليعترکہا من لم تتمكن فتنتها من نفسه (راجع ٣٣١ ج ٢) وذكرها في سورة النساء بما يقتضى تعريمها في الاوقات القريبة من وقت الصلاة ، إذ نهى عن قرب الصلاة في حال السكر ، فلم يبق للمصر على شربها إلا الاغتباق بعد صلاة العشاء وضرره قليل . وكذا الصبح من بعد صلاة الفجر لمن لا عمل له ولا يخشى أن يمتد سكره إلى وقت الظهر ، وقليل ما هم ، وكان شيخنا يرى ان آية النساء نزلت قبل آية البقرة ، ثم تركها الله تعالى على

هذه الحال زمانا قوى فيه الدين ، ورسخ اليقين ، وكثرت الوقائع التي ظهر لهم بها إثم الخمر وضررها ، ومنه كل ما ذكر في سبب نزول هذه الآيات

أخرج ابن المنذر عن سعيد بن جبيرة قال : لما نزلت في البقرة ( يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس ) شربها قوم لقوله ( منافع للناس ) وتركها قوم لقوله ( إثم كبير ) منهم عثمان بن مظعون ، حتى نزلت الآية التي في النساء ( ٤ : ٤٣ ) لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ( فتركها قوم وشربها قوم يتركونها بالنها حين الصلاة ويشربونها بالليل ، حتى نزلت الآية التي في المائدة ( إنما الخمر والميسر ) الآية قال عمر « أقرنت بالميسر والأنصاب والأزلام ؟ بعداً لك وسحقاً فتركها الناس ، ورقم في صدور أناس من الناس منها ، فجعل قوم يمر (؟) بالراوية من الخمر فتحرق فيمر بها أصحابها فيقولون : قد كنا نكرمك عن هذا المصروع ، وقالوا ما حرم علينا شيء أشد من الخمر ، حتى جعل الرجل يلقى صاحبه فيقول : إن في نفسي شيئاً فيقول صاحبه مالك تذكر الخمر ! فيقول نعم ، فيقول إن في نفسي مثل ما في نفسك حتى ذكر ذلك قوم واجتمعوا فيه ، فقالوا : كيف نتكلم ورسول الله ﷺ شاهد ( أي حاضر ) وخافوا أن ينزل فيهم ( أي قرآن ) فأتوا رسول الله ﷺ وقد أعدوا له حجة ، فقالوا : أرايت حمزة بن عبد المطلب ومصعب بن عمير وعبد الله بن جحش أليسوا في الجنة ؟ قال : بلى قولوا أليسوا قد مضوا وهم يشربون الخمر ؟ فحرم علينا شيء دخلوا الجنة وهم يشربونه ؟ فقال : قد سمع الله ما قلتم فإن شاء أجابكم فأنزل الله ( إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون ؟ ) فقالوا انتهينا . ونزل في الذين ذكروا : حمزة وأصحابه ( ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا ) الآية « ولاصحاب التفسير المأثور روايات أخرى في سبب النزول وما كان من اجتihad بعض الصحابة في آيتي البقرة والنساء وقد بينا وجهه في تفسير آية البقرة ومنه حديث لابي هريرة وأما سياتي بعضها في سياق تفسير الآيات

( يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان ) الخمر كل شراب مسكر ، وهذه التسمية لغوية وشرعية ، وقيل شرعية

فقط وهو قول ضعيف ، وقيل إن الخمر ما اعتصر من ماء العنب إذا اشتد وهذا أضف مما قبله ولا دليل على هذا الحصر من اللغة ولا من الشرع ، وقد بينا ذلك في تفسير آية البقرة (ص ٣٣١ ج ٢)

ومن أحسن ما ردد به على أصحاب هذا القول وأخصره: قول القرطبي: الأحاديث الواردة عن أنس وغيره على صحتها وكثرتها تبطل مذهب الكوفيين القائلين بأن الخمر لا يكون إلا من العنب ، وما كان من غيره لا يسمى خمرًا ولا يتناول اسم الخمر . وهو قول يخالف لغة العرب ولسانة الصحابة وللصحابية ، لأنهم لما نزل تحريم الخمر فهموا من الأمر بالاجتناب تحريم كل ما يسكر ولم يفرقوا بين ما يتخذ من العنب وبين ما يتخذ من غيره ، بل سوا بينهما وحرما كل ما يسكر نوعه ولم يتوقفوا ولم يستفصلوا ولم يشكك عليهم شيء من ذلك ، بل بادروا إلى اتلاف ما كان من غير عصير العنب ، وهم أهل اللسان ، وبلغتهم نزل القرآن ، فلو كان عندهم تردد لتوقفوا عن الإراقة حتى يستفصلوا ويتحققوا التحريم ، وقد أخرج أحمد في مسنده عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال « من الخنطة خمر ومن الشعير خمر . ومن التمر خمر ومن الزبيب خمر ومن العسل خمر » وروى أيضاً أنه خطب عمر على المنبر وقال: ألا إن الخمر قد حرمت وهي من خمسة، من العنب والتمر والعسل والخنطة والشعير ، والخمر ما خمر العقل ، وهو في الصحيحين وغيرهما - وهو ( أي عمر ) من أهل اللغة اهـ وقد تعقب هذا بعضهم بأنه يحتمل أن يكون بيانا للاسم الشرعي لا اللغوي وهذا التعقيب ضعيف ولا يغني عن الحنفية شيئاً ، لأنهم لا يقولون إن المسكر من غير عصير العنب خمر داخل في عموم الآية شرعاً . وجه ضعفه أن لفظ الخمر ليس اسماً لعمل شرعي لم يكن معروفاً قبل الشرع فلما جاء به الشرع أطلق عليه كلمة من اللغة تتناول بطريق المجاز اللغوي ، بل هو اسم لنوع من الشراب يمتاز عن سائر الاشربة بالاسكار . وهذه التسمية معروفة عنهم قبل نزول ما نزل من الآيات في الخمر وقد نزلت آية البقرة جواباً عن سؤال سألوه عن الخمر ، ولم يقل أحد من مفسري السلف ولا الخلف ولا خطر على بال أحد أنهم سألوه ﷺ عن خمر عصير العنب خاصة وأنها هي المقصودة بالجواب بأن فيها إثماً كبيراً ومناقع للناس ، وأن غيرها الحق بها في التحريم



بطريق القياس أو بتفسير النبي والصحابة للخمر الشرعية وقد بينا فيما أوردناه آنفاً من أسباب الغرول أنه لم يشق عليهم تحريم شيء كما شق عليهم تحريم الخمر وأن بعضهم كان يود لو يجد مخرجاً من تحريمها كما وجد المخرج من آية البقرة الدالة على تحريم الخمر بتسميتها إثمًا مع نصريح القرآن قبل ذلك بتحريم الإثم ولأجله تركها بعضهم وتفصى منه آخرون بتخصيص الإثم بما كان ضرراً محضاً لا منفعة فيه، والنص قد أثبت أن في الخمر منافع، وقد أهرقوا ما كان عندهم من الخمر عند الجزم بالنهي عنها كما رأيت وكما ترى بعد. وقلنا كان يوجد عندهم من خمر العنب شيء فلو كان مسمى الخمر في لغتهم ما كان مسكراً من عصير العنب فقط لما بادروا إلى إهراق ما كان عندهم

روى البخاري في صحيحه عن ابن عمر أنه قال «نزل تحريم الخمر وإن بالمدينة يومئذ خمسة أشهر، ما فيها من شراب العنب شيء» وروى أحمد والبخاري ومسلم في صحيحهم ما انفراً عن أنس قال «كنت أسقي أبا عبيدة بن الجراح وأبي بن كعب وسهيل بن بيضاء ونفراً من أصحابي عند أبي طلحة (هو زوج أم أنس) حتى كاد الشراب يأخذ منهم فأتى من المسلمين فقال: أما شعرت أن الخمر قد حرمت؟ فقالوا حق فنظر ونسأل. فقالوا يا أنس اسكب ما بقي في إنائك، فوالله ما عادوا فيها، وما هي إلا التمر والبسر، وهي خمر يومئذ» هذا لفظ أحمد. وزاد أنس في رواية أخرى «أبا دجاجة ومعاذ بن جبل في رهط من الأنصار» وفي رواية الصحيحين «أنه كان يسميهم الفضيخ، وهو شراب البسر والتمر يفضخان أي يشدخان<sup>(١)</sup> ويتبدان في الماء، فإذا اشتد واختمر كان خمرًا وكان هذا أكثر خمر المدينة، كما صرح به أنس، وفي رواية لمسلم عنه «كنت ساقى القوم يوم حرمت الخمر في بيت أبي طلحة، وما شربهم إلا الفضيخ - البسر والتمر - فإذا مناد ينادي، فقال أخرج فانظر، فخرجت فإذا مناد ينادي: ألا إن الخمر قد حرمت قال فخرجت في سكك المدينة، فقال أبو طلحة: أخرج فأهرقها، فهرقتها» الحديث نعم قد روى النسائي بسند رجاله ثقات عن ابن عباس مرفوعاً «حرمت الخمر قليلاً وكثيرها والمسكر من كل شراب» وقد اختلف في وصله وانقطاعه وفي رفعه ووقفه (١) الفضيخ كسر الشئ الأجوف والشدخ كسر الشئ الرطب الأجوف وبابهما منع

وبين النفساني علله ومن خالف فيه ومعناه على تقدير صحته والاحتجاج به أن الأثرية التي شأنها أن يسكر قليلها وكثيرها محرمة لذاتها بالنص سواء كانت من العنب أو الزبيب أو التمر أو البسر أو غير ذلك ، وأما سائر الأشربة التي ليس من شأنها الإسكار كالنبيذ<sup>(١)</sup> الذي لم يشتد ولم يختمر وهو ما ينبذ من تمر أو زبيب أو غيرها في الماء حتى ينضج ويحلواؤه فشربه حلال ما لم يصل إلى حد الإسكار ومن المعلوم أن الأنبذة يسرع إليها الاختيار في بعض البلاد كالخمار وبعض الأواني كالقروع والمزفت ، وأن من الناس من يسكر بها عند أدنى تغير يعرض لها أو إذا أكثر منها وإن لم يختمر ، ولأجل هذا اختلف العلماء في النبيذ فذهب الجمهور إلى أنه إذا صار يسكر الكثير منه فشرب القليل منه يكون حراما لسد ذريعة السكر ، وهو إنما يسكر كثيرا إذا تغير ولو بمحموضة قليلة . وذهب بعضهم إلى أنه لا يحرم منه حينئذ إلا المقدار المسكر ، لأنه لا يسمى خمرًا فيتناوله النص ، فإذا كان ما يشرب منه لم يسكر فلا وجه لقياسه على الخمر ، فإن صار بحيث يسكر فهو خمر لغة وشرعا ، كما هو المتبادر من فهم الصحابة للآية ومن تعليل عمر في خطبته لقسمية الخمر بأنهم أخامر العقل ، أو شرعا فقط ، ودلالة الحقيقة الشرعية أقوى من دلالة الحقيقة اللغوية في الأحكام

وقد قال النبي ﷺ «كل مسكر خمر وكل مسكر حرام» رواه مسلم وأبو داود والترمذي من حديث ابن عمر . وفي رواية لمسلم والدارقطني «كل مسكر خمر وكل خمر حرام» وقد غلط ابن سيده في اقتصاره على قول صاحب العين : الخمر عصير العنب إذا أسكر ، ولعل سبب ذلك أن خمرة العنب كانت كثيرة في زمن تدوين اللغة فظن بعضهم أن الإطلاق ينصرف إليها لكثرتها وجودتها . ونقل الصحاحين والمسانيد والسنن بيان معنى الخمر عن الصحابة أصبح من نقل جميع اللغويين للغة ولما لم يجدوا من اطلع من الحنفية على الأحاديث السابقة ونحوها تفصيلا منها الاتفاق على صحة الكثير منها حملوا إطلاق لفظ الخمر فيها على المسكر من غير العنب على مجاز التشبيه كما في فتح القدير ، واستدلوا على ذلك بما رواه البخاري عن ابن

(١) هو ما يسمى في مصر بالخشاف وفي سوريا بالنقوع - والصواب النقيع - وأما ما يسمى بالنبيذ الآن فهو الخمر المجمع على تحريمها ، لأنه قد مضى عليه مدة وهو مختمر

عمر قال «لقد حرمت الخمر وما بالمدينة منها شيء» وهذه العبارة مبهمة لا يعرف لمن قالها وبأي مناسبة قالها، فيجتمل أن يكون بعض الناس قد ذكر خمرة العنب فقال ابن عمر مامعناه: إن الخمر لما حرمت لم يكن يوجد في المدينة شيء من خمرة العنب وإنما كانت خمر أهلها من التمر والبسر في الغالب. ويحتمل أن يكون معنى كلامه أن الله حرم الخمر ولأجل هذا لا يوجد في المدينة منها شيء، وبهذا يجمع بين سائر الأحاديث والآثار التي تقدم بعضها حتى عنه وعن أبيه وإلا كانت متعارضة، ولما كانت العبارة محتملة لعدة وجوه سقط الاستدلال بها على ماقلوه ولا يمكن الجمع بينها وبين ماعارضها بحمل ماخالفها على المجاز، لأن تلك العبارات تأتي أن تكون تشبيها كقول عمر في خطبته «ونزل تحريم الخمر وهي من خمسة العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير والخمر ما خسر العقل» فهل يمكن أن يقال نزل تحريم خمرة العنب وهي من خمسة أشياء الخ؟ أم يمكن أن يقال: نزل تحريم ما يشبه الخمر في الاسكار وهو من خمسة أشياء: العنب والتمر؟ ألا إن هذا لا يقوله أحد يفهم العربية، وإن كان يميز الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو ما لا يميزه الحنفية.

أظننا هذه الاطالة في بيان حقيقة الخمر لأنه قد ظهر في الناس من عهد بعيد مصداق ماورد في الحديث من استحلال أناس لشرب الخمر بتسميتها بغير اسمها، وقد اخترع الناس بعد زمن التنزيل أنواعا كثيرة من الخمر أشد من خمرة العنب ضرراً في الجسم والعمل باتفاق الأطباء، وأشد إيقاعاً في العداوة والبغضاء، وصداً عن ذكر الله وعن الصلاة. والقول بأنه لا يحرم منها قطعا إلا ما كان من عصير العنب وأنه يحرم من غيرها القدر المسكر فقط، بجريء الناس على شرب القليل من تلك السموم المهلكة، والقليل يدعو إلى الكثير. فالأدمان فلا هلاك، ففي هذا القول مفسدة عظيمة، وليس في تضمينه وترجيح قول جمهور السلف والخلف عليه إلا المصلحة الراجحة وسد ذرائع شرور كثيرة.

وأما نذير فهو في أصل اللغة الفار بالقداح في كل شيء كما نقله لسان العرب عن عطاء ثم غلب في كل مقاصرة وقد بينا الأقوال في اشتقاقه في تفسير آية البقرة (من ٣٣٢ ج ٢) وبيننا هنالك معنى القداح التي كانوا يتقاصرون بها وهي

الأزلام والأقلام والسهام ولذلك عدنا إلى بيانها والفرق بين القداح العشر التي يتقاصرون بها وبين ما كانوا يستقسمون به للتفاوض والتشاور في تفسير الآية الثالثة من سورة المائدة (ص ٤٧-٥١ ج ٦)

كل قمار ميسر محرم بالنص إلا ما أباحه الشرع من المراهنة في السباق والرماية وقد ورد عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (رض) أنه قال: الشطرنج من الميسر رواه ابن أبي حاتم. وروى أيضا عن عطاء ومجاهد وطاوس وأئمة منهم - قالوا كل شيء من القمار فهو من الميسر حتى لعب الصبيان بالجوز. وروى ابن رشد بن (١) بن سعد وضمرة بن حبيب قالوا «حتى الكعاب والجوز والبيض التي تلعب بها الصبيان» وعن ابن عمر: الميسر هو القمار، وعن ابن عباس: الميسر هو القمار كانوا يتقاصرون في الجاهلية إلى محرم الإسلام فهم الله عن هذه الأخلاق القبيحة. وعن معمر بن المسيب: كان ميسر أهل الجاهلية يبيع اللحم بالشاة والشتاتين (أي من ميسرهم) ذكر ذلك الحافظ ابن كثير في تفسيره.

ثم ذكر حديث أبي موسى الأشعري عند ابن أبي حاتم «اجتنبوا هذه الكعاب الموسومة التي يزجر بها زجراً فانها من الميسر» وقال حديث غريب وأسمى الكعاب بالرد. وأقول: الحديث ضعيف وهو من طريق عثمان بن أبي العاتكة عن علي بن زيد وعلي هذا ضعيف وضعفوا عثمان في روايته عنه.

ثم ذكر حديث بريدة بن الحصيب الأسدي «من لعب بالرد شير فكأنما صبح يده في لحم خنزير ودمه» رواه مسلم، وأمل الحكمة في تشبيه اللعب به. ذكر أن المقامرة به كالمقامرة على لحم الخنزير لا على لحم الأنعام الذي كانت العرب تقامر عليه في الجاهلية. وأيد هذا بحديث أبي موسى عند مالك وأحمد وأبو داود وابن ماجه «من لعب بالرد فقد عصي الله (رسوله)» وقد روى مرفوعاً وموقوفاً على أبي موسى من قوله:

ثم ذكر أن ابن عمر قال في الشطرنج إنه من الرد وأن علياً قال: إنه من الميسر

(١) رشد بن بكسر الراء وسكون الشين المعجمة كان رجلاً صالحاً فأدركته غفلة الصالحين فخلط في الحديث فحكوا بضعة لذلك.

قال : ونص على تحريمه مالك وأبو حنيفة وأحمد وكرهه الشافعي رحمه الله تعالى  
أقول : ان ما روى عن علي رضي الله عنه هو الذي بين لنا وجه ما ورد في النرد  
(وهو المسمى الآن بالطاولة) من الحديث ، وهو انه كان من لعب القمار ، ويؤيده  
التشبيه الذي بينا حكمته في حديث مسلم . والظاهر أن من حرم الشطرنج حرمه من  
حيث كونه قماراً ، ومن كرهه كرهه لكونه مدعاة الغفلة عن ذكر الله لأن أكثر  
لاعبيه يفرطون في الاكثار منه ، وسنزيد المسألة بيانا في تفسير الآية التالية

وأما الانصاب فقال ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير والحسن وغير واحد :  
هي حجارة كانوا يذبحون قرابينهم عندها ، ذكره ابن كثير أيضاً . وروى أنهم  
كانوا يعبدونها ويتقرَّبون إليها وتحقيق ذلك تقدم في تفسير (وما ذبح على النصب)  
في أول السورة (ص ١٤٦ ج ٦)

وأما الازلام فهي قدام أي قطع رقيقة من الخشب بهيئة الدعام كانوا يستقسمون  
بها في الجاهلية لأجل المنازلة أو التشاؤم ، وقد شرحنا معناها وطريقة الاستقسام بها  
في أوائل السورة (ص ١٤٧ - ١٥٣ ج ٦) وبينا الفرق بين خرافة الاستقسام  
وسنة الاستخارة فراجع هنالك

وأما الرجس فهو المستفتر حساً أو معنى . وقال الزجاج : الرجس في اللغة اسم  
الكل ما استقدر من عمل ، فبالغ الله في دم الأشياء المذكورة في الآية فسماها  
رجساً . أقول وقد ذكر في تسع آيات من القرآن ليس فيها موضع يظهر فيه معنى  
القذارة الحسية إلا قوله تعالى ( ٦ : ١٤٥ ) قل لا أجد فيها أوحى إلى محرماً على  
طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس) بناء على  
أن قوله « فإنه رجس » عائد إلى جميع ما ذكر : أي فان ذلك أو ما ذكر رجس ،  
رمثله ( وجهنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون ليأكلوا من ثمره )  
أي من ثمر ذلك أو ما ذكره ، واستشهد الزخشمي لهذا الأخير بقول رؤبة :

فيها خطوط من سواد وبلق كأنه في الجلد توليع البهق

وذكر أن رؤبة سئل عن ذلك فقال : أردت كأن ذلك ، ويحتمل أن يراد بالرجس أنها  
قدر معنوى من حيث كونها ضارة ومحققة تعاقبها الأنفس . وقد فسر بعضهم الرجس

في الآية التي نفسرها بالمأثم وغير ما كان ضاراً ، وقد ينفذ ضرر الحجر والميسر في تفسير آية البقرة من عدة وجوه

وقال الراغب : الرجس الشيء القذر ، يقال رجل رجس ، ورجال ارجاس ، قال تعالى ( رجس من عمل الشيطان ) والرجس يكون على أربعة أوجه : إما من حيث الطابع ، وإما من جهة العقل ، وإما من جهة الشرع ، وإما من كل ذلك كالمدينة فان المدينة تماثل طبعاً وعللاً وشرعاً . والرجس من جهة الشرع الحجر والميسر ، وقيل ان ذلك رجس من جهة العقل ، وعلى ذلك نيه بقوله ( وإنيهما أكبر من نفعهما ) لأن كل ما يوفى إثمه على نفعه فاقبيل يقتضي تجنيبه . وجعل الكافرين رجساً من حيث ان الشرك بالاعتل أقبح الأشياء ، قال تعالى ( وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم ) الخ

وقوله تعالى ( رجس من عمل الشيطان ) نص في كون الرجس معنوياً ، وهو محمول على جميع ما ذكر من الحجر والميسر والانصاب والازلام ، كما قال في آية أخرى ، ( فاجتنبوا الرجس من الأوثان ) وكانت الانصاب والازلام من لوازم الأوثان ، وأما رجس الحجر والميسر فيبانه في الآية التالية .

وقد استدل بعض الفقهاء بالآية على كون الحجر نجاسة العين فتكفوا كل التكاف إذ زعموا ان (رجس) خبر عن الحجر وخبر ما عطف عليها محذوف ، ولو سلم لهم هذا لما كان مقيداً لنجاسة الحجر بنجاسة حسية ، فان نجس العين ما كان شديداً القذارة كالبول والغائط ، والحجر ليست قدرة العين ، والصواب ان (رجس) خبر عن الحجر والميسر والانصاب والازلام كما قلنا تبعاً للجمهور . لأن هذا هو المتبادر إلى الفهم من العبارة ، ولأنه الأصل في الإخبار عن المبتدأ وما عطف عليه ، ولأنه في الانصاب والازلام يوافق قوله تعالى ( فاجتنبوا الرجس من الأوثان ) وأما إفراده مع كونه خبراً عن متعدد فلا لأنه مصدر يستوي فيه القليل والكثير ، وكذا قوله تعالى ( انما المشركون نجس ) أو لأن في الكلام مضاعفة تقديره ان تماطى ما ذكر رجس من عمل الشيطان ، فقوله تعالى ( من عمل الشيطان ) تفسير وايضاح لكون ما ذكر رجساً ، ومعنى كونها من الشيطان انها من الأعمال التي زين لاعدائه

بني آدم ابتداعها وإيجادها ، ثم هو يوسوس لهم ، بأن يكفروا عليها ، ويزيها لهم ، لما فيها من شدة الضرر بهم

﴿ فاجتنبوه لعلكم تفلحون ﴾ أي فإذا كان الأمر كذلك فاجتنبوا هذا الرجس كله . أو فاجتنبوا ما ذكر كله أي ابتعدوا عنه وكونوا في جانب غير الجانب الذي هو فيه ، رجاء أن تفلحوا وتفوزوا بما فرض عليكم من تركية أنفسكم ، وتحمليتها بذكر ربكم ، ومراعاة سلامه أبدانكم والتواد والتآخي فيما بينكم ، وتعالطى ما ذكر يصعد عن ذلك ويحول دونه كما بينه تعالى بقوله :

﴿ إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة ﴾ بين - حظ الشيطان من الناس في الخمر والميسر دون ما قرن بهما في الآية الأولى من الانصاب والازلام لأن بيان تحريرهما هو المقصود بالذات ، وقد تقدم في أول السورة ( أي في الآية الثالثة منها ) تحرير ما ذبح على النصب والاسناسام بالازلام وكون ذلك فسقا وكان المؤمنون قد تركوها لأنهما من أعمال الجاهلية وخرافات الوثنية . والخطاب هنا للمؤمنين الذين طهرهم التوحيد من خرافات الشرك كلها ، ولذلك قال عمر عند نزول الآية « أقرت بالميسر والانصاب والازلام ؟ بهذا ، وحقا فعلم من ذلك أن ذكر الانصاب والازلام - وهما من الخرافات الاعقادية - ولزعا مع الخمر والميسر - وهما من الرذائل المسالية والاجتماعية - قد أريد به أن كل ذلك من رجس الجاهلية ، وأنه لا يليق شيء منه بأهل الحقيقة .

والعداوة ضرب من التجاوز الذي هو أصل معنى مادة ( عدا يعدو ) وهو تجاوز الحق إلى الإيذاء قال في لسان العرب : والعداى الظالم يقال : لأشمت الله بك عاديتك ... أي عدوك الظالم لك . قال أبو بكر : قول لعرب فلان عدو فلان : معناه فلان يعدو على فلان بالمكره ويظلمه له وقالوا أيضا العدو ضد الصديق وضد الولي أي المولى فلم من ذلك أن العداوة سيئة عملية ، والبغضاء انفعال في القلب وأثر في النفس فهو ضد المحبة فالعداوة والبغضاء بجهة معان ويوجد أحدهما دون الآخر أما كون الخمر سببا لوقوع العداوة والبغضاء بين الناس حتى الاصدقاء منهم

فمعروفه وشواهد كثيرة ، وعلمته أن شارب الخمر يسكر فيفقد العقل الذي يعقل الإنسان - أي ينمعه من الأقوال والأعمال التبيحة التي تسوء الناس - ويستولى عليه حب الفخر الكاذب ، ويسرع إليه الغضب بالباطل ، وقد جرت عادة محبي الخمر على الاجتماع للشرب ، فقلما تكون ذائلهم قاصرة عليهم ، غير متعديّة إلى غيرهم ، وكثيرا ما تتعدى إلى غير من يشرب معهم ، كالأهل والجيران ، والخطاطم والعشراء وقد تقدم في أسباب نزول الآيات بعض الشواهد على ذلك ، ومن أغرب أخبار شذوذ السكر الذي يفضي مثله عادة إلى المداوة والبغضاء والهرج والفرج ، حديث على مع عمه حمزة (رضي الله عنهما) وما خصه « أنه كان له شارطان (نقطان مسننان) أراد أن يجمع عليهما الأذخر (ثبات طيب الرائحة) مع صائغ يهودي ربيعه للصواعين ليستعين بثمنه على وليه فاطمة عليها السلام عند إرداة البناء بهار كان عمه حمزة يشرب الخمر مع بعض الأنصار ومعه قينة تغنيه - فاشتدت شعرا حشته به على نحر الناقتين وأخذ أطايبهما ليأكل منها الشرب فشار حمزة وجب أنتمهما وبفر خواصرهما وأخذ من أكبادهما . فلما رأى على ذلك تألم وأبلاك عيفيه وشكخ حمزة إلى النبي ﷺ فدخل النبي على حمزة - ومعه على وز بدين حارثة - فتغيط عليه وطفق يلومه ، وكان حمزة عملا قد احمرت عيناه فنظر إلى رسول الله ﷺ وقال له ولمن معه وهل أنتم إلا عبيد لأبي ؟ فلما علم النبي ﷺ أنه عمل نكص على عقبيه التهمري وخرج هو ومن معه « والحديث في الصحيحين ، ولولا حلم الرسول وعصمته وعقله ، وأدب على وفصله ، وبلاء حمزة في إقامة الاسلام وقربه ، لما وقعت هذه الحادثة عند الحد الذي وقفت عنده

وان حوادث العداوة والبغضاء التي يثيرها السكر وما ينشأ عنها من القتل والضرب والعدوان والسلب ، والفسق والفحش ، ومن إفشاء الأسرار ، وهتك الاستار ، وخيانة الحكومات والأوطان ، قد سارت بأخبارها الركبان ، وما زالت حديث الناس في كل زمان ومكان

وأما الميسر فهو مشار للعداوة والبغضاء أيضاً ولكن بين المتقارفين ، فان تعدهم في الشامتين والمائبين ، ومن تضيع عليهم حقوقهم من الدائنين وغير الدائنين ، وان



المقامر ليفرط في حقوق الوالدين والزوج والولد ، حتى يوشك أن يمقته كل أحد . قال الفخر الرازي : وأما الميسر ففيه بازاء التوسعة على المحتاجين الاجعاف بأرباب الأموال ، لأن من صار مغلوبا في القمار مرة دعاه ذلك إلى اللجاج فيه عن رجاء أنه ربما صار غلبا فيه ، وقد يتفق أن لا يحصل له ذلك إلى أن لا يبقى له شيء من المال ، وإلى أن يقامر على لحيته وأهله وولده ! ولا شك أنه بعد ذلك يصير فقيرا مسكينا ، و يصير من أعدى الأعداء لأولئك الذين كانوا غالبين له . اهـ

وأما كون كل من الخمر والميسر يصد عن ذكر الله وعن الصلاة - وهو مفسدتهما الدينية - فهو أظهر من كونهما مشارا للعداوة والبغضاء - وهو مفسدتهما الاجتماعية - لأن كل مسكرة من سكرات الخمر ، وكل مرة من لعب القمار ، تصد السكران واللعب وتصرفه عن ذكر الله الذي هو روح الدين ، وعن الصلاة التي هي عماد الدين ، إذ السكران لا عقل له يذكر به آلاء الله وآياته ، ويثنى عليه بأسمائه وصفاته ، أو يقيم به الصلاة التي هي ذكر لله ، بزيادة أعمال تؤدي بنظم لغرض وقصد ، ولو ذكر السكران ربه ، وحاول الصلاة لم تصح له ، والمقامر تتوجه جميع قواه العقلية إلى اللعب الذي يرجو منه الربح ويخشى الخسارة فلا يبقى له من نفسه بقية يذكر الله تعالى بها ، أو يتذكر أوقات الصلاة ، مما يجب عليه من المحافظة عليها ، ولعله لا يوجد عمل من الأعمال يشغل القلب ويصرفه عن كل ما سواه ويحصر همه فيه مثل هذا القمار ، حتى إن المقامر ليقع الخريق في داره وتنزل المصائب بأهله وولده ، ويستصرخ ويستغاث فلا يصرخ ولا يُغِيث ، بل يعضي في لعبه ، ويكبل أمر الخريق إلى جند الاطفاء ، وأمر المصابين من الأهل إلى المواسين أو الأطباء ، وما زال الناس يتناقلون النواذر في ذلك عن المقامرين ، من الأولين والمعاصرين

على أن المقامر إذا تذكر الصلاة أو ذكره غيره بها ، وترك اللعب لأجل أدائها ، فإنه لا يكاد يؤدي منها إلا الحركات البدنية بدون أدنى تدبر أو خشوع ، ولا سيما إذا كان يريد أن يعود إلى اللعب . نعم إنه قد يأتي بأفعال الصلاة تامة فيفضل السكران بهذا إذا لا يكاد يأتي منه ضبط أفعاله ، ولكن السكران قد يفضل به أعمال القلب والخشوع ولو بغير عقل . فكم من سكران يذكر الله تعالى ويذكر ذنوبه حتى سكره ويبكي ويدعو

الله تعالى أن يتوب عليه. لقيت مرة سكراناً في أحد شوارع القاهرة فأقبل علي يقبل يدي ويمسكي ويقول ادع الله لي أن يتوب علي من السكر ويغفر لي ، أنت ابن الرسول ، ودعاؤك مقبول . وأمثال هذا الكلام ، وإذا كان الله تعالى لا يقبل صلاة السكران لأنه لا يعقل ما يقول وما يفعل ، فهو بالأولى لا يقبل صلاة المقامر الذي ينفذ بين يديه ، وقلبه مشغول عنه بما حرمه عليه ، فلا يتدبر القرآن ، ولا يخشع للرحمن ، وهو عاقل مكلف قادر علي مجاهدة نفسه ، وتوجيهها إلى مراقبة ربه . ولا يفيد مثل هذا المصلي الساهي عن صلاته افتناء الفقهاء بصحتها ، إذا كملت شروطها وفروضها ، فما كل صحيح عند علماء الرسوم يقبل ( فويل للمصابين الذين هم عن صلاتهم ساهون ) قد يقال ان الله تعالى قد بين بهذه الآية علتين لتحريم الخمر والميسر . إحداهما اجتماعية والأخرى دينية ، والدينية تصدق على الألعاب التي اشتد ولوع كثير من الناس بها كالشطرنج ، فالظاهر أن تعدد بذلك محرمة كالميسر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة ، وإن كان اللعب بها على غير مال ؟ قال السيد الألوسي في هذا المقام من تفسيره (روح المعاني) : وقد شاهدنا كثيراً ممن يلعب بالشطرنج يحرق تبتهم من اللجاج والحلف الكاذب والغفلة عن الله تعالى ما ينفر منه الفيل ، وتكبله الفرس ، ويصوح من همومه الرخ بل يقتل ريشه ، ويحار لشناعته يصدق الفهم ، ويضطرب فرزين العقل ، ويوت شاه القلب ، وتسود رقعة الأعمال . اهـ

وأقول : ان اللعب بالشطرنج إذا كان على مال دخل في عموم الميسر وكان محرماً بالنص كما تقدم ، وإذا لم يكن كذلك فلا وجه للقول بتحريره قياساً على الخمر والميسر إلا إذا تحقق فيه كونه رجساً من عمل الشيطان ، موقفاً في العداوة والبغضاء ، صادراً عن ذكر الله عن الصلاة ، بأن كان هذا شأن من يلعب به دائماً أو في الغالب . ولا سبيل إلى إثبات هذا ، وإننا نعرف من لاعبي الشطرنج من يحافظون على صلواتهم وينزهون أنفسهم عن اللجاج والحلف الباطل ، وأما الغفلة عن الله تعالى فليست من لوازم الشطرنج وحده ، بل كل لعب وكل عمل فهو يشغل صاحبه في أنشائه عن الذكر والفكر فيما عداه إلا قليلاً ، ومن ذلك ما هو مباح وما هو مستحب أو واجب . كالمب

الخيل والسلاح والأعمال الصناعية التي تعد من فروض الكفايات ، ومما ورد النص فيه من اللعب لعب الحبشة في مسجد النبي ﷺ بحضرته ، وإنما عيب الشطرنج من أنه أشد الألعاب إغراءً بضاعة الوقت الطويل ، ولعل الشافعي كرهه لأجل هذا ، ونحمد الله الذي عافانا من اللعب به وبغيره ، كما نحمده حمداً كثيراً أن عافانا من الجراءة على التحريم والتحليل ، بغير حجة ولا دليل .

ولما بين جل جلاله علة تحريم الخمر والميسر وحكمته أكد به بقوله ﴿ فإل أنتم متهمون ﴾ فهذا استفهام يتضمن الأمر بالانتهاء . قال الكشف : من أبلغ ما ينهي به كأنه قيل قد تلى عليكم ما فيهما من أنواع الصوارف والموانع . فهل أنتم مع هذه الصوارف متهمون ؟ أم أنتم على ما كنتم عليه كأن لم توعظوا ولم تزجروا ؟

قل هذا بعد بيان ما أكد الله تحريم الخمر والميسر في هاتين الآيتين من سبعة وجوه وتبعه في ذلك الرازي وغيره ، ونحن نبين المؤكدات بأوضح مما بينوها به وأوسع فنقول (أحدها) أن الله تعالى جعل الخمر والميسر جساً وكلمة الرجس تدل على منتهى الفجح والخبث ولذلك أطلقت على الآثام كما تقدم فهي أسوأ مفهوماً من كلمة الخبث ، وقد علم من عدة آيات أن الله أحل الطيبات وحرم الخبائث ، وقد قال النبي ﷺ «الخمر أم الخبائث» رواه الطبراني في الأوسط من حديث عبد الله ابن عمر وقال «الخمر أم الدواخس وأكبر الكبائر» ومن شرب الخمر ترك الصلاة ووقع على أمه وخالفه وعمه» رواه الطبراني في الكبير من حديث عبد الله بن عمر وكذا من حديث ابن عباس بلفظ «من شربها وقع على أمه» الخ وليس فيه ترك الصلاة ، وقد علم السيوطي على هذه الأحاديث في جامعه بالصحة .

(ثانيها) أنه صدر الجملة بأنما الدالة على الحصر المبالغة في ذمهما ، كأنه قال : ليست الخمر وليس الميسر إلا رجساً فلا خير فيهما البتة .

(ثالثها) أنه قرنهما بالانصاب والأزلام التي هي من أعمال الوثنية وخرافات الشرك ، وقد أورد المفسرون هنا حديث «مدمن الخمر كما يد وثن» رواه ابن ماجه عن أبي هريرة ، وفي سنده محمد بن سليمان الأصماني صدوق يخطئ ضعفه النسائي (رابعها) أنه حملها من عمل الشيطان ، لما ينشأ عنهما من الشرور والطفيان ،

وهل يكون عمل الشيطان ، إلا موجبا لسخط الرحمن ؟  
 (خامسها) أنه جعل الأمر بتركهما من مادة الاجتناب وهو أبلغ من الترك .  
 لأنه يفيد الأمر بالترك مع البعد عن المتروك بأن يكون التارك في جانب بعيد عن  
 جانب المتروك كما تقدم . ولذلك نرى القرآن لم يعبر بالاجتناب إلا عن ترك الشرك  
 والطاغوت الذي يشمل الشرك والأوثان وسائر مصادر الطغيان ، وترك الكبائر عامة  
 وقول الزور الذي هو من أكبرها ، قل تعالى (اجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا  
 قول الزور) وقول (اجتنبوا الطاغوت) كما قال (والذين اجتنبوا الطاغوت أن  
 يعبدوها) وقال (الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم)

(سادسها) أنه جعل اجتنابهما معداً للفلاح ومرجاة له ، فدل ذلك على أن  
 ارتكابهما أس الخسران والخيبة في الدنيا والآخرة .

(سابعها وثامنها) أنه جعلهما مثاراً للعداوة والبغضاء وهما شر المفاصد الدنيوية  
 المتعدية إلى أنواع من المعاصي في الأموال والأعراض والأنفس ولذلك سميت الخمر  
 بأم الخبائث وأم الفواحش ، وقد قيل إن امرأة فاسقة راودت رجلاً صالحاً عن نفسه  
 فاستعصم فسقته الخمر فزنى بها وأغرته بالقتل فقتل ، حكوا هذا عن بعض الأمم الغابرة  
 ومثله كثير في هذا الزمان ، وقد قال بعض الفساق في مصر : إنه لولا السكر لقل  
 أن يوجد في الناس من يقرب من هؤلاء البغايا العموميات . وقد علم مما تقدم أن هاتين  
 مفسدتان منفصلتان ، لأن العداوة غير البغضاء فيجتمعان ويفترقان .

(تاسعها وعاشرها) أنه جعلهما صادين عن ذكر الله وعن الصلاة وهما روح الدين  
 وعماده ، وزاد المؤمن وعقاده ، وقد علم مما تقدم أيضاً أن الصد عن ذكر الله غير  
 الصد عن الصلاة .

(حادى عشرها) الأمر بالانتهاء عنهما بصيغة الاستفهام المقرون بفاء السببية  
 وهل يصح الفصل بين السبب والمسبب ؟ وفي الآية التالية ثلاثة مؤكداً أخرى  
 نورها معدودة مع ما قبلها :

(ثاني عشرها) قوله عز وجل ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ أى أطيعوا  
 الله تعالى فيما أمركم به من اجتناب الخمر والميسر وغيرها ، كما يجتنبون الأنصاب

والإلزام أو أشد اجتناباً وفي كل شيء ، وأطيعوا الرسول فيما بينه لكم مما نزل الله عليكم ومنه قوله « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » وقد تقدم قريباً .

(ثالث عشرها) قوله عز وجل ﴿واحدروا﴾ أي أحدروا عصياتهما أو ما يصيبكم إذا خالفتكم أمرهما من فتنه الدنيا وعذاب الآخرة ، فانه ما حرم عليكم إلا ما يضركم في دنياكم وآخرتكم قال تعالى (٢٤ : ٦٣) فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم )

(رابع عشرها) الانذار والتهديد في قوله ﴿فان توليتم فاعلموا انما على رسولنا البلاغ المبين﴾ أي فان توليتم وأعرضتم عن الطاعة ، فاعلموا انما على رسولنا أن يبين لكم ديننا وشرعنا وقد بلغه وأبانه وقرن حكمه بأحكامه وعلينا نحن الحساب والعقاب وسترونه في إبانته ، كما قال ( فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب ) وانما الحساب لأجل الجزاء لم يؤكد تحريم شيء في القرآن مثل هذا التأكيد ولا قريباً منه ، وحكته شدة افتتان الناس بشرب الخمر ، وكذا الميسر ، وتأولهم كل ما يمكن تطرق الاحتمال اليه من أحكام الأديان التي تخالف أهواءهم ، كما أولت اليهود أحكام التوراة في تحريم أكل أموال الناس بالباطل كالربا وغيره ، وكما استحل بعض فساق المسلمين شرب بعض الخمر بتسميتها بغير اسمها ، إذ قالوا هذا نبيذ أو شراب لا يسكر إلا الكثير منه وقد أحل ما دون القدر المسكر منه فلان وفلان - يقولون ذلك فيما هو خمر لاحظ لهم من شربه إلا السكر

بل تجرأ بعض غلاة الفساق على القول بأن هذه الآيات لا تدل على تحريم الخمر ، لأن الله قال « فاجتنبوه » ولم يقل : حرمته فتركوه . وقال « فهل أنتم منتهون » ولم يقل فأنتهوا عنه ، وقال بعضهم : سألنا هل أنتم منتهون ؟ قلنا : لا . ثم سكنت وسكتنا ، ويصدق على هؤلاء قوله تعالى (اتخذوا دينهم هزوا ولعباً) ويمكن أن يقال : إن هذا الغلو قلما يصدر عن كان صحيح الإيمان - فما قاله تعالى أبلغ في تحريم مما قالوا

أما المؤمنون فقد قالوا : انهم ينار بنا وقال بعضهم انهم ينار ، انهم ينار أكدوا الاستجابة

والطاعة كما أكد عليهم التحريم وكان فيهم المدمنون للخمر من عهد الجاهلية، حتى شق عليهم تحريمها، فكان أشد من جميع التكاليف الشرعية، وكانوا قد اجتمعوا في آية البقرة لأن الدلالة على التحريم فيها ظنية غير قطعية، كما بيناه غير مرة، فلما جاء الحق اليقين والتحريم الحازم انتهوا وأهرقوا جميع ما كان عندهم من الخمر في الشوارع والأزقة حتى ظل أثرها وريحها زمنا طويلا، وقد قدح بعض أذكياهم زناد الفكر عسى أن يهتدوا إلى شيء يجدون فيه بعض الرخصة من النبي ﷺ فلم يجدوا إلا أن من قدماء من أهل بدر وأحد، كسيد الشهداء حمزة عم الرسول ﷺ وغيره ماتوا وهم دائبون على شربها، فلم تغن عنهم هذه الشبهة شيئا، لأن الله لا يكلف الناس العمل بأحكام الشريعة قبل نزولها. وهاك بعض ماورد في ذلك زائداً على ما أوردنا من قبل

روى البيهقي في شعب الإيمان عن أبي هريرة قال «قام رسول الله فقال: يا أهل المدينة، إن الله يعرض عن الخمر تعريضا لا أدرى لعله سينزل فيها أمره» - أي قاطم - ثم قام فقال «يا أهل المدينة إن الله قد أنزل إلى تحريم الخمر، فمن كتب منكم هذه الآية وعنده منها شيء فلا يشربها»

وأخرج مسلم وأبو يعلى وابن مردويه عن أبي سعيد الخدري قال خطبنا رسول الله ﷺ فقال «يا أيها الناس، إن الله قد عرض بالخمر، فمن كان عنده منها شيء فليبيعها ولينتفع به، فلم نلبث إلا يسيراً حتى قال: إن الله قد حرم الخمر فمن أدركته هذه الآية وعنده منها شيء فلا يشرب ولا يبيع. قال فاستقبل الناس بما كان عندهم منها فسفكوها في طرق المدينة»

وأخرج عبد بن حميد وابن جرير عن الربيع قال لما نزلت آية البقرة قل النبي ﷺ «إن ربكم يقدم في تحريم الخمر» ثم نزلت آية النساء فقال النبي ﷺ «إن ربكم يقرب في تحريم الخمر» ثم نزلت آية المائدة فحرمت الخمر عند ذلك وأخرج عبد بن حميد عن عطاء قال: أول ما نزل من تحريم الخمر (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير) الآية فقال بعض الناس: نشربها لمنافعها وقال آخرون: لا خير في شيء فيه إثم ثم نزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة

وأنتهم سكارى) الآية . فقال بعض الناس : نشر بها ويجلس في بيوتنا ، وقال آخرون لاخير في شيء يحول بيننا وبين الصلاة مع المسلمين فنزلت ( ياأيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر) الآية ، فنهام فانتهاوا ، وأخرج أيضاً عن قتادة في تفسير آية النساء أنه قال : ذكر لنا أن نبي الله ﷺ قال حين نزلت هذه الآية « إن الله قد تقرب في تحريم الخمر ، ثم حرمها بعد ذلك في سورة المائدة بعد غزوة الاحزاب (١) وعلم أنها تسغه الاحلام وتجهد الاموال وتشغل عن ذكر الله وعن الصلاة »

وروى أحمد عن أبي هريرة قال « حرمت الخمر ثلاثة مرات ، ثم ذكر نزول الآيات الثلاث ، وما كان من شأن الناس عند كل واحدة منهن ، وقال في آية النساء : ثم أنزل الله آية أغلظ منها ، أي من آية البقرة ، وقال مثل ذلك في آية المائدة . وبيان أن الاولى تحريم ظني ، والثانية تحريم قطعي في معظم الاوقات والثالثة قطعي مستغرق لكل زمن »

فهذه الاخبار والآثار وغيرها مما تقدم في التصريح بالقطع بتحريم الخمر تدل دلالة قاطعة على أن النبي ﷺ والصحابة كافة فهموا من آية المائدة أن الله تعالى حرم الخمر تحريماً عاماً لا هوادة فيه ، وأن الخمر عندهم كل شراب من شأنه أن يسكر شاربه ، وقد صرحوا فيها بلفظ التحريم ، وأنه كان تعريضا ، فجعلته آية المائدة تصریحا ، أو أن آية البقرة والنساء كانتا مقدمة لتحريمها أو مفيدتين له إقادة ظنية ، كما قلنا من قبل ، وأن جميع المؤمنين أهرقوا ما كان عندهم من الخمر عند نزول الآية ، وكان كلهم أو أكثرها من خمر التمر والبسر الذي يكثف في المدينة ، وأنهم لم يجدوا لهم مخرجا من ذلك بتأويل ولا رخصة

نعم انهم كانوا يسمون بعض الانبياء بأسماء خاصة ، وقد سألوا عنها النبي ﷺ ما حكمها إذا صار يسكر كثيرها أو مطلقا ، قال أبو موسى الاشعري « قلت يا رسول

(١) كانت غزوة الاحزاب سنة أربع كما قال موسى بن عقبة ومال إليه البخاري وقال ابن اسحاق في شوال من سنة خمس ، وعليه أهل المغازي أي بعد غزوة أحد بسنة كاملة . وذكر ابن اسحاق أن تحريم الخمر كان في غزوة بني النضير وكانت سنة أربع على الزاجح . وقال الدمياطي في سيرته كان تحريمها عام الحديبية أي سنة ست

الله ، أفتنافي شرابين كئنا صنعتهم باليمن - البتة ، وهو من العسل ينبذ حتى يشند -  
 والمزرة - وهو من الدرة والشعير ينبذ حتى يشند ، قال : وكان رسول الله ﷺ قد  
 أوتي جوامع الكلم بخواتمه فقال : كل مسكر حرام » رواه أحمد والشيخان ، وفي  
 حديث على كرم الله وجهه « أن رسول الله ﷺ نهام عن الجمعة » رواه أبو داود  
 والنسائي وغيرهما . والجمعة - بكسر ففتح - نبيذ الشعير وتسمى بالفرنجية « بيرا »  
 والاصل في النبيذ أن ينقع الشيء في الماء حتى ينضج ، فيشرب بعد يوم أو  
 يومين أو ثلاثة ، ولم يقصد به أن يترك ليختم ويصير مسكراً كما تقدم ، ونزيد عليه  
 أن النبي ﷺ نهى عن النبيذ في الاواني التي يسرع إليها الاختيار لعدم تأثير  
 الهواء فيها ، كالختم أي جرار الفخار المطلية ، والنقيع أي جذوع النخل المنقورة ،  
 والمزفت وهو المقيع أي المطلى بالقار وهو الزفت ، والدباء وهو القرع الكبير ،  
 ثم بين أن الظروف لا تنحل ولا تحرم ، وأذن بالنبيذ في كل وعاء مع تحريم كل مسكر  
 رواه مسلم وأصحاب السنن

وعن ابن عباس « أن النبي ﷺ كان ينبذه الزبيب فيشر به اليوم والغد ، وبعد  
 الغد إلى مساء الثالثة ، ثم يؤمر به فيسقى الخادم أو يهراق » رواه أحمد ومسلم ،  
 أي يصير بعد ثلاثة أيام مظنة الاسكار ، فهذه نهاية المدة التي يحل فيها النبيذ غالباً  
 وفي آخرها كان يحطأ النبي ﷺ فلا يشربه ، بل يسقيه الخادم أو يريقه لئلا  
 يختم ويشند فيصير خمرًا . والعبرة بالاسكار وعدمه

﴿ فائدة تتبعها قاعدة ﴾ علم من الروايات التي أوردناها أن بعض الصحابة  
 فهم من آتيت البقرة والنساء تحريم الخمر فتركها ، ولكن عشاقها وجدوا منها مخرجا  
 بالاجتهاد . وكان من سنة النبي ﷺ أن يعذر المجتهدين في اجتهدهم ، وإن كان  
 بعضهم مخطئا فيه ، وقد يجزئه إذا كان قاصراً عليه « أجنب رجل فأخر الصلاة إذ  
 لم يجد الماء فذكر ذلك للنبي ﷺ فقال : أصبت » و« أجنب آخر فتيمة وصلى إذ  
 لم يجد الماء فذكر له كالأول ، فقال له ما قال للأول أصبت » رواه النسائي .  
 وأجاز عمل عمرو بن العاص إذ تيمم للعنابة مع وجود الماء خوفاً من البرد وصلى  
 إماماً ، فسأله عن ذلك فاحتج بقوله تعالى ( لا تقتلوا أنفسكم ) رواه



أحمد والبخاري تعليقاً وأبو داود والدارقطني ، ولكنه قال لمن ترك الصلاة مع الجماعة وسأله عن ذلك فاعتذر بالجناية وقدم الماء « عليك بالصعيد فإنه يكفيك » رواه البخاري .

ويؤخذ من هذه الأحاديث ومن تلك أن التحريم الذي يكلفه جميع الناس هو ما كان نصاً صريحاً ، فإن النبي (ص) لم يكلف الناس إراقة ما كان عندهم من الخمر إلا عندما نزلت آية المائدة العريضة بذلك ، مع كونه فهم من آتت البقرة والنساء تحريم الخمر بالتعريض ، والمراد من التعريض عين المراد من التصريح ، إلا أن التعريض حجة على من فهمه خاصة ، والتصريح حجة على المكلفين كافة . ومن هنا تعرف سبب ما كان من تساهل السلف في المسائل الخلافية ، وعدم تضليل أحد منهم لمخالفه ، وتعلم أيضاً أن ما قال العلماء بتحريره اجتهداً منهم لا يمد شرعاً يعامل الناس به ، وإنما يلتزمه من ظهر له صحة دليهم من قياس أو استنباط من آية أو حديث دلالتها عليه غير صريحة . وأن في تعريض كلام الله ورسوله حكماً ، وسيأتي لهذا المبحث تنمة في تفسير ( لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤم )

﴿ ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا و

عملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا ، والله يحب المحسنين ﴾ ورد في عدة روايات تقدم بعضها أن بعض الصحابة استشكلوا عند نزول هذا التشديد في الخمر والميسر حال من مات من المؤمنين الذين كانوا يشربون الخمر ويأكلون الميسر ، ولا سيما من حضر منهم غزوتي بدر وأحد ، وكان أمر الخمر عندهم أم ، ومنهم من كلم النبي (ص) في ذلك . وفي رواية : أنهم سألوا عن ماتوا وعن الغائبين الذين لم تبلغهم آية القطع بالتحريم . وأن هذه الآية نزلت جواباً لهم ، وقيل : إن الآية نزلت فيمن كانوا يشددون على أنفسهم في الطيبات من الطعام والشراب ، ختماً للسياق بما يتعلق بحال من بدى بهم ، والروايات المأثورة على الأول

الطعام مايؤكل ، والطعم ( بالفتح ) ما يدرك بذوق الفم من حلاوة ومرارة وغيرها . يقال : طعم ( كلم وغنم ) فلان بمعنى أكل الطعام ، وطعم الشيء يطعمه ذاق طعمه أو ذاقه فوجد طعمه منه ، استعمل في ذوق طعم الشيء من طعام وشراب

بأخذ قليل منه بمقدم الفم . ومن الأول قوله تعالى ( فإذا طعمتم فانتشروا ) أى  
أكلتم ، ومن الثانى ( فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فإنه منى ) أى لم ينق  
طعم مائه . قال الجوهري : الطعم بالفتح ما يؤديه الذوق ، يقال طعمه مرأ أو حلوا  
وقال : طعم يطعم طما ( بالضم ) فهو طاعم إذا أكل أو ذاق - مثل غنم يغنم غنما  
فهو غانم - فالطعم بالضم مصدر . وأنشد ابن الأعرابي :

فأما بنو عامر بالفسار غداة لقونا فكانوا نعماء  
نعماء بخبطة صعر الخلدو د لا طعم الماء إلا صياما  
شبههم بالنعماء التي لا ترد الماء ولا تذوقه . وصرح في لسان العرب بأن طعم  
بمعنى أكل الطعام ، وأنه إذا جعل بمعنى الذوق جاز فيما يؤكل ويشرب . واستشهد  
المفسرون بقول الشاعر :

فان شئت حرمت النساء سواكم وإن شئت لم أطعم نقاحا ولا يرذا  
النقاح بالضم الماء البارد ، والبرد النوم . قال الزخشرى : ألا ترى كيف عطف  
عليه البرد وهو النوم . ويقال : ما ذقت غماضا . اهـ

وقال الآلوسى في تفسيره : وأما استعماله ( أى طعم الماء ) بمعنى شربه واتخذه  
طعاما فقيح إلا أن يقتضيه انقمام ، كما في حديث « زمزم طعام طعم وشفاء سقم »  
فانه تنبيه على أنها تغذى بخلاف سائر المياه . ولا يخدش هذا ما حكى أن خالدا  
القسرى قال على منبر الكوفة - وقد خرج عليه المغيرة بن سميد - : أطعمونى ماء ،  
فصابت عليه العرب ذلك وهجوم به ، وحملوه على شدة جزعه ، وقيل فيه :

بل المنابر من خوف ومن وهل واستطعم الماء لمسا جدي الحرب  
والحن الناس كل الناس قاطبة وكان يولع بالتشديق في الخطب

لأن ذلك إنما عيب عليه لأنه صدر عن جزع ، فكان مظنة الوهم وعدم قصد المعنى  
الصحيح ، وإلا فوقع مثله في كلامهم مما لا ينبغي أن يشك فيه . اهـ

أقول : أما الحديث فرواه ابن أبى شيبة والبرار بسند صحيح ، وهو على تشبيه  
مائها بالغذاء فليس مما نحن فيه . وأما كلام خالدا فهو لحن إلا أن يريد به أذيقونى  
طعم الماء - مبالغة في طلب القليل منه أو إرادة ترطيب اللسان . لأن الكلام يحذف

الريق ، ولا يقع مثله في كلام الفصحاء إلا بهذا المعنى . فاذن لا يمكن أن يكون «طعم» في القرآن بمعنى الشرب مطلقا ، ولا يجوز أن يفيد هذا المعنى إلا بالتبع لمعنى الأكل تفليها له ، فيجعل «طعموا» هنا بمعنى أكلوا الميسر وشربوا الخمر . كتغليب الأكل في كل استعمال في مثل النعي عن أكل أموال اليتامى وأكل أموال الناس بالباطل . ولم أر أحداً هدى إلى هذا الإيضاح بهذا التدقيق . والجناح مافيه مشقة أو مؤاخذة . أنشد ابن الأعرابي :

لاقيت من جملٍ وأسباب حبها جناح الذي لاقيت من تربها قبل  
وقال ابن حنبل :

أعلينا جناح كندة أن يهـ نم غايزهم ومنا الجراء  
ويفسرونه غالباً بالإثم وهو مافيه الضرر ، والضرر يكون دينيا ودنياويا ، ولم يستعمل في القرآن إلا في حيز النقي بمعنى رفع الحرج والمؤاخذة . ومعنى الآية على رأى الجمهور «ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات» من الأحياء والميتين ، والشاهدين والغائبين «جناح» إثم ولا مؤاخذة «فما طعموا» أكلوا من الميسر أو شربوا من الخمر فيما مضى قبل تحريمها — ولا في غير ذلك مما لم يكن محرما ثم حرم «إذا ما اتقوا» أى إذا هم اتقوا في ذلك العهد ما كان محرما عليهم — ومنه الاسراف في الأكل والشرب من المباح «وآمنوا» بما كان قد نزل الله تعالى «وعملوا الصالحات» التى كانت قد شرعت ، كالصلاة والصيام والجهاد «ثم اتقوا» ما حرمه الله تعالى بعد ذلك عند العلم به «وآمنوا» بما نزل فيه وفي غيره — كما قال (وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أئيمكم زادته هذه إيمانا ؟ فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وهم يستبشرون . وأما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجسا إلى رجسهم) وكما قال (ويزداد الذين آمنوا إيمانا) «وعملوا الصالحات» التى هى من لوازم الإيمان ، «ثم اتقوا» أى ارتقوا عن ذلك فاتقوا الشبهات تورعا وابتعادا عن الحرام ، «وأحسنوا» أعمالهم الصالحات بأن أتوا بها على وجه الكمال وتمموا نقص فرائضها بتوافل الطاعات «والله يحب المحسنين» فلا يبقى فى قلوبهم أثرا من الآثار السيئة التى وصف بها الخمر والميسر من الإيقاع فى العداوة والبغضاء والصد

عن ذكر الله وعن الصلاة ، وهما صقال القلوب وزيتها الذى يمد نور الإيمان .  
وطالما استشكل المفسرون اشتراط ما اشترطته الآية لنفى الجناح من التقوى  
المثلثة والإيمان المثنى والاحسان الموحد ، وطالما ضربوا في بيداء التأويل واستنباط  
الآراء ، وطالما رد بعضهم ماقاله الآخرون في ذلك ، وسبب ذلك اتفاقهم على  
أن الله تعالى لا يؤاخذ يوم القيامة أحداً بعمل عمله قبل تحريمه ، كما قال تعالى بعد  
ذكر محرمات النكاح ( إلا ما قد سلف ) فقيل : إن ما ذكر ليس بشرط لرفع  
الجناح ، بل لبيان حال من نزلت فيهم الآية . وأما تكرار التقوى فقيل إنه لمجرد  
التأكيد أو للازمنة الثلاثة ، أو لاختلاف ما يتقى من الكفر والكبائر والصغائر ،  
أو من مطلق ومقيد ، أو بعضها للثبات والدوام .

وغفل هؤلاء عن معنى الشبهة التى وقعت لبعض الصحابة ونزلت الآية  
جواباً عنها . وبيانها من وجهين

( أحدهما ) أن الله تعالى حرم الخمر والميسر في الآية الأولى من هذه الآيات ،  
وبين في الثانية علة التحريم من وجهين ، وهذه العلة لازمة لهما ، فإذا لم تكن مطردة  
في العداوة والبغضاء ، فهى مطردة في الصد عن ذكر الله وعن الصلاة ، وناهيك  
بما ينقص من دين من صد عنهما . وإنما كمال الدين ومناط الجزاء في الآخرة  
ما يكون من تأخير الإيمان والعمل الصالح في تزكية النفس ، وإنارة القلب .

( ثانيهما ) أن الله تعالى قد عرض بتحريم الخمر قبل نزول آيات المائدة بما بينه  
في سورة البقرة والنساء - واللبيب تكفيه الإشارة - فكان من لم يفتن لذلك  
مقصراً في اجتهاده ، وربما كان ذلك لا يشار الهوى أو الشهوة .

هذا وجه الشبهة ، وتلخيص الجواب عنها : أن من صح إيمانه وصلاح عمله وعمل  
في كل وقت بالنصوص القطعية المنزلّة ، وبحسب ما أداه إليه اجتهاده في الظنية ،  
واستقام على ذلك حتى ارتقى إلى مقام الاحسان - فلا يحول دون تزكية ذلك لنفسه  
وصقله لقلبه ، ما كان قد أكل أو شرب مما لم يكن محرماً عليه بحسب اعتقاده ،  
وإن كان في ذلك من الإثم ما حرم بعد لأجله .

ذلك بأن الله تعالى ما حرم شيئاً إلا لضرره في الجسم أو العقل أو الدين أو

المال أو العرض ، والضرر يختلف باختلاف الأشخاص والأوقات والأحوال وقد يتخلف أحيانا ، إذ يكفى في التحريم أن يكون ضاراً في الغالب ، فمن عمل علما من شأنه الضرر في الجسم فربما ينجو من ضرره بقوة مزاجه إذا هو لم يسرف فيه ، ومن عمل علما من شأنه نقص الدين - وهو غير محرم عليه أو غير عالم بتحريمه - فربما ينجو من سوء تأثيره الذاتي بقوة إيمانه ويقينه وكثرة أعماله الصالحة بحيث يكون ذلك الضرر كنقطة من القذر وقعت في البحر أو النهر . ولكن قوة الايمان ودرسوخ الدين بالعمل الصالح ينافى الإقدام على ارتكاب المحرم ، إلا ما يكون من اللعم والمفوات التى لا يصر المؤمن عليها ، فالجناح العظيم والخطر الكبير من ارتكاب المعصية بعد العلم بتحريمها ليس فيما عساه يصيب مرتكبها من ضررها الذاتى التى حرمت لأجله فقط ، لأن هذا قد يتخلف أو يكون ضعيفا أو مغلوبا ، بل الجناح والخطر الدينى في الإقدام على مخالفة أمر الله تعالى وترجيح هوى النفس على مقتضى الايمان والاعتقاد . وهذا شيء قد حفظ الله منه من كانوا يشربون الخمر من أهل بدر وأحد ، بل حفظهم الله تعالى من ضرر الخمر الاجتماعى الدينوى أيضا لأنهم لم يسرفوا فيها ولا سيما بعد نزول آية سورة النساء التى لم تبق لهم إلا وقتا ضيقا لشربها ، والآية تدل على ذلك ، ويؤيده أن الله تعالى قد ألف بين قلوبهم فكانوا بنعمته اخوانا ، بل كان ذلك شأن الصحابة عامة : كان يكاد الشقاق يقع بينهم كأمري في أسباب نزول الآيات ، ولكن لا يلبث أن يغلبه الايمان ، فيكونوا مصداقا لقوله تعالى ( إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون ) فالمعصية لا تفسد الروح إلا إذا كان فاعلها غير مبال بحرمة الشرع ، ولا يكون تأثيرها الذاتى قويا إلا بالاسراف فيها والاصرار عليها

وقد سألتى بعض الباحثين في علم الأخلاق وفلسفة الاجتماع من المصريين عن السبب في سوء تأثير الزنا في إفساد أخلاق فساق المصريين وإذلال أنفسهم واطعاف بآسهم وعنم تأثيره في اليابانيين مثل هذا التأثير ؟ فأجبت على الفور : إن اليابانيين لا يدينون الله بحرمة الزنا كالمصريين ، فعظم ضرره فيهم بدنى وأقله اجتماعى ، ولكن

ليس له ضرر روحى فيهم . وأما المصريون فمعظم ضرره فيهم روحى لأنهم يقدمون على شئ يعتقدون ديناً وعرفاً بقبحه وقبحه ، فهم بذلك يوظفون أنفسهم على دينية الفحش والاتصاف بالقبح ، فلذلك كان من أسباب المهانة والفساد فيهم . فأعجب بالجواب وأذعن له .

### ﴿ شبهة لعشاق الخمر ودحضها ﴾

قال الامام الرازى : زعم بعض الجهال انه تعالى لما بين في الخمر أنها محرمة عند ما تكون موقعة فى العداوة والبغضاء وصادة عن ذكر الله وعن الصلاة - بين فى هذا الآية أنه لا جناح على من طعمها إذا لم يحصل معه شئ من تلك المفاسد بل حصل معه أنواع المصالح من الطاعة والتقوى والاحسان إلى الخلق - قالوا - ولا يمكن حمله على أحوال من شرب الخمر قبل نزول آية التحريم ، لأنه لو كان المراد ذلك لقال « ما كان جناح على الذين طعموا » كما ذكر مثل ذلك فى آية تحويل القبلة ( وما كان الله ليضيع إيمانكم ) ولكنه لم يقل ذلك بل قال ( ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح - إلى قوله - إذا ما اتقوا وآمنوا ) ولا شك أن « إذا » للمستقبل لا للماضى . واعلم أن هذا القول مردود باجماع كل الأمة .

وقولهم إن كلمة إذا للمستقبل لا للماضى . فجوابه ما روى أبو بكر الاصم أنه لما نزل تحريم الخمر قال أبو بكر « يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وفعّلوا القهار ؟ وكيف بالغائبين عنا فى البلدان لا يشعرون أن الله حرم الخمر وهم يطعمونها ؟ » فأنزل الله هذه الآيات ( الصواب الآية ) وعلى هذا التقدير فالحل قد ثبت فى الزمان المستقبل عن وقت نزول هذه الآية ، لكن فى حق الغائبين الذين لم يبلغهم هذا النص . اهـ كلام الرازى بحروفه .

وأقول : إن جوابه ضعيف فيما أقره وفيما رده لا نقل الاجماع ، وقد كان رحمه الله على سعة اطلاعه فى العلوم العقلية والنقلية غير دقيق فى البلاغة وأساليب اللغة حتى أن عبارته نفسها ضعيفة والصواب أن يقال فى الرد على احتجاج أصحاب هذا التحريف ( أولاً ) إن قوله تعالى « ليس على الذين آمنوا » الخ ليس خبراً عن نزول

الآية بسبب السؤال عنهم وإنما هي قاعدة عامة انشائية المعنى يعلم منها حكم من مات قبل القطع بتحريم الخمر وحكم من نزلت الآية في عهدهم وتليت عليهم وحكم غيرهم من عصرهم إلى آخر الزمان . وهذا أبلغ وأعم فائدة من بيان حكم المسئول عنهم خاصة (ثانيا) ان قول المشتبهين : لو كان المراد من الآية بيان حكم الذين ماتوا لقال «ما كان جناح على الذين طعموا» - باطل ؛ وقوله تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم) الذي احتجوا به لا يدل على ما زعموا ، فان مثل هذا التركيب يدل على نفى الشأن لا على نفى حديث مضى ، فمعناه : ما كان من شأنه تعالى ولا من مقتضى سنته وحكمته أن يضيع إيمانكم . وقد بينا هذا من قبل غير مرة ونقلناه عن الكشاف ، فهو يمضى الماضى والمستقبل ، ومثله (ما كان لنا أن نشرك بالله) ويشبه العبارة التى قالوها قوله تعالى (ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له) ولم يقل أحد إنها لنفى الحرج فى الزمن الماضى ، بل تعم نفيه فى الحال والاستقبال ، وهو موضع الفائدة له (ص) منها (والثالث) لو كان معنى الآية ما ذكره لأخذ به من شق عليهم تحريم الخمر من الصحابة ومن كان يميل إليها بعدم

نعم إنه لولا ماورد من سبب نزول الآية لكان المتبادر من معناها انه ليس على المؤمنين الصالحين تضيق وإعنات فيما أكلوا ( وإن شئت قلت أو شربوا ) من المفائيد - كما توهم الذين كانوا حرموا على أنفسهم طيبات ما أحل الله لهم مبالغة فى النسك - إذا كانوا معتصمين بعرى التقوى فى جميع الاوقات والاحوال ، راسخين فى الايمان متحلين بصالح الاعمال محسنين فيها ، لأن الله تعالى لم يحرم عليهم شيئا من الطيبات ، وإنما حرم عليهم الخبائث ، كالميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله والخمر والميسر ، وأكل أموال الناس بالباطل ، وإنما الجناح والحرج فى الطعام والشراب على الكافرين والفاسقين الذين يسرفون فيهما ، ويجهلونهما أكبرهم من حياتهم الدنيا ، ولا يجتنبون الخبيث منهما . فالعبرة فى الدين بالايمان والتقوى والعمل الصالح والاحسان فذلك هو النسك كله ، لا بالطعام والشراب وتعذيب النفوس وارهاقها . ولعل شيخنا لو فسر الآية لجزم بأن هذا هو المعنى المراد ، وأن ماورد فى سبب نزولها - إذا صح - يؤخذ الجواب عنه من

فحوى الآية . وهو أنه لا جناح على من كانوا يشربون الخمر قبل نحر يمها لأن العمدية في الدين هو التقوى لا أمر الطعام والشراب الذي لا يحرم منه شيء إلا لضرورة . وإذا لم يراع سبب النزول في تفسير الآية فلا يمكن أن يقال إن معناها « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنهم فيما يشربون من الخمر » بعد القلع بتحريمها وتأكيده بما في سياق آيات التحريم من المؤكدات ، لأن كلمة (طعموا) لا مدلول لها في اللغة إلا أكل الطعام في الماضي أو تذوق كل ماله طعم من طعام وشراب بمقدم الفم في الزمن الماضي أيضاً ، ولو صح أن يكون معنى الآية ما ذكره لكان نسخاً لتحريم شرب الخمر متصلاً بالتحريم المؤكد ، أو تخصيصاً له بغير أهل التقوى السكاملة من المؤمنين الصالحين . وليس لهذا نظير في الاسلام ، ولا في غيره من الشرائع والأديان ، ولا يتفق مع بلاغة القرآن .

فان قيل : ان الافعال الماضية إذا وردت في سياق الأحكام التشريعية والقواعد العلمية تفيد التكرار الذي يعم المستقبل ، بمعنى أن هذا الفعل كلما وقع كان حكمه كذا - فلم لا يجوز على هذا - أن يكون معنى الآية رفع الجرح والمواخذة عن المؤمن إذا شرب قليلاً من الخمر بالشروط الشديدة المبينة فيها ، ويدخل في عموم التقوى منها أن لا يسكر ولا يكون بحيث توقع الخمر بينه وبين أحد من الناس بفضاً ولا عداوة ولا بحيث تصده عن ذكر الله وعن الصلاة ؟

قلت : إن الطعم في اللغة لا يدل على الشرب القليل ولا الكثير بل على ذوق المشروب بمقدم الفم ، أو إدراك طعمه من ذوقه بهذه الصفة ، كما حرره الجوهري وتبعه ابن الأثير في النهاية ، وقد مر بيان ذلك . وأنت ترى الفرق الجلي بين الشرب الكثير والشرب القليل ، وبين طعم الماء بتذوقه في قصة طالوت (٢: ٢٤٩) قال إن الله مبتليكم بنهر . فمن شرب منه فليس مني ، ومن لم يطعمه فإنه مني ، إلا من اغترف غرفة بيده ، فشربوا منه إلا قليلاً منهم ) فقد جمل هذا الابتلاء على ثلاث مراتب : الأولى البراءة ممن شرب حتى زوى ، والثانية الاتحاد التام بمن لم يذق طعمه البتة ، والثالثة بين بين ، وهي لمن أخذ غرفة بيده فسكر بها سورة الظن ولم يكرع فيروه . هذا ماجرينا عليه في تفسير الآية ( ص ٤٧٨ ج ٢ ) وهو ما تعطيه



اللفظة وجرى عليه جهابذتها في تفسير اللفظ كالزخشرى وتبعه البيضاوى وأبو السعود والرازي والآلوسى وغيرهم ، وقالوا : إن قوله «إلا من اغترف غرفة» استثناء من قوله «فن شرب منه» إلا أن بعضهم خلط ، وأدخل في تفسير الآية ما لا يدل عليه لفظها ، تبعاً للروايات أو لاصطلاحات الفقهاء فيما يحدث به من حلف أنه لا يشرب من هذا النهر مثلاً ، وإذا كان هذا هو معنى طعموا فلا فائدة من إباحة تذوق طعم الخمر بمقدم النعم لأحد ، فيكون لغواً ينزه كتاب الله عنه

ولو كان المراد من الآية ما ذكره لكان نصها : ليس على الذين آمنوا وعلوا الصالحات جناح في شرب القليل من الخمر — أو ما لا يسكر ولا يضر من الخمر — إذا ما اتقوا الخمر ولسكان أجدر الناس بفهم ذلك منها من أنزات عليه (ص) ومن خوطبوا بها أولاً من فصحاء العرب ، ولم يؤثر عن أحد منهم ذلك بل صح عنهم ضده روى أحمد وأبو داود والترمذى — وقال حديث حسن — عن عائشة قالت : قال رسول الله ﷺ «كل مسكر حرام ، وما أسكر الفرق منه فله الكف» منه حرام ، الفرق بفتح الراء وسكونها مكيال يسع ستة عشر رطلا . وقيل إن ساكن الراء مكيال آخر يسع ١٢٠ رطلا ، ورواة هذا الحديث كلهم محتج بهم في الصحيحين إلا أبو عثمان عمر — أو عمرو — بن سالم قاضى مرو النابغى ، فهو مقبول كما قال الحافظ في تقريب التهذيب ، ونقل في أصله توثيقه عن أبى داود وابن حبان

وروى أحمد وابن ماجه والدارقطنى وصححه عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال «ما أسكر كثيره فقليله حرام» وروى مثله أبو داود والترمذى وحسنه وابن ماجه من حديث جابر ، قال الحافظ ابن حجر : رواه ثقات ، وفي إسناده داود بن بكر بن أبى الفرات قال في التقريب صدوق ، ولكن قال أبو حاتم الرازى : لا بأس به ليس بالمتين ، وسئل عنه ابن معين فقال ثقة

وروى النسائى والدارقطنى عن سعد بن أبى وقاص عن النبي ﷺ قال «أنها كم عن قليل ما أسكر كثيره» وفي رواية أخرى «أن النبي ﷺ نهى عن قليل ما أسكر كثيره» وأكثر رجال هذا الحديث قد احتج بهم البخارى ومسلم في الصحيحين ، وفيهم الضحاك بن عثمان احتج به مسلم في صحيحه ، فلم يبق إلا الشيخ

النسائي محمد بن عبد الله بن عمار نزيل الموصل ، قال الحافظ في تقريب التهذيب : ثقة حافظ ، فهذا حديث صحيح لا مطن فيه ، ولا عبرة بما يوهمه كلام مثل العيني في هذا المقام . فتحريم قليل كل مسكر وكثيره صح في عدة أحاديث وثبت بالإجماع . قال الحافظ . النسائي بعد رواية حديث سعد وما في معناه : وفي هذا دليل على تحريم المسكر لقليله وكثيره وليس كما يقول المخادعون لأنفسهم بتحريم آخر الشربة وتحليلهم ما تقدمها الذي يشرب في الفرق قبلها ، ولا خلاف بين أهل العلم أن السكر بكليته لا يحدث عن الشربة الآخرة دون الأولى والثانية بعدها وبالله التوفيق اهـ .  
أى أن السكر يكون من مجموع ما يشرب لا من الشربة التي تعقبها الذشوة

﴿ شبهة أخرى على تحريم قليل المسكر وعلة تحريمه ﴾

ويعلم من هذه الأحاديث فساد قول من عساه يقول : إن القليل من الخمر لا تتحقق فيه علة التحريم ، والقياس أن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً ، ومتى فقدت العلة كان إثبات الحكم منافياً للحكمة . ووجه فساد : أنه لا قياس مع النص وأن قاعدة سد ذرائع الفساد الثابتة في الشريعة تقتضى منع قليل الخمر والميسر لأنه ذريعة لكثيره ، ولعله لا يوجد في الدنيا ما يشابهها في ذلك

بينما في تفسير آية البقرة التعليل العلمى الطبعى لكون قليل الخمر يدعو إلى كثيرها . وكذلك الميسر . وكون متعاطيها قلما يقدر على تركها ( ص ٣٤١ ج ٢ ) ولهذا يقل أن يتوب مدمن الخمر ، لأن ما يبعثه على التوبة من وازع الدين أو خوف الضرر يعارضه تأثير سم الخمر - الذى يسمى لغة الغول ( بالفتح ) واصطلاحاً الكحول - فى العصب ، الداعى بطبعه إلى معاودة الشرب ، وهو ألم يسكن بالشرب مؤقتاً ثم يعود كما كان أو أشد ، ومتى تعارضت الاعتقادات والوجدانات المؤلمة أو المستلذة فى النفس رجحت عند عامة الناس الثانية على الأولى ، وإنما يرجح الاعتقاد عند الخواص - وهم أصحاب الدين القوى والایمان الراسخ ، وأصحاب الحكمة والعزيمة القوية ، وهذا الألم الذى أشرنا إليه قد ذكره أهل التجربة فى أشعارهم كقول أبي نواس :

• ودأبني بالتي كانت هى الداء •

وقول الشاعر :

وكأس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها  
وإننا نرى جميع المتعلمين على الطريقة المدنية في هذا العصر وأكثر الناس في  
البلاد التي تنشر فيها الجرائد والمجلات العلمية يعتقدون أن الخمر شديدة الضرر في  
الجسم والعقل والمال وآداب الاجتماع، ولم تر هذا الاعتقاد باعنا على التوبة منها إلا  
للأفراد منهم، حتى إن الأطباء منهم - وهم أعلم الناس بضررها - كثيراً ما يهاقرونها  
ويدهنونها، وإذا عدلوا في ذلك أحابوا بلسان الحال أو لسان المقال بما أجاب به  
طبيب عدله خطيب على أكله طعاماً غليظاً كان ينهى عن أكله إذ قال: إن العلم غير العمل  
فكما أنك أيها الخطيب تسرد على المنبر خطبة طويلة في تحريم الفرية والخوض في  
الأعراض ثم يكون جل ممرك في سهرك اغتياي الناس، كذلك يفعل الطبيب  
في نهيه عن الشيء لا ينتهي عنه إذا كان يستلذه. وأنكرت ذلك على طبيب فقال  
لأن أعيش ١٠ سنين منما آثر عندي من ٢٠ قلت وهذا مردود على قواعدكم وتجاربكم  
لأن السكر يحدث الأمراض والأدواء وقد يعيش صاحبها طويلاً. وصح قولي هذا فيه  
وقد مضت سنة الله تعالى بأن تكون قوة تأثير الدين على أشدها وأكملها في  
نشأته الأولى، كما يفيد قوله تعالى ( ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل  
فقال عليهم الأمد فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون ) ولهذا ترك جمهور المؤمنين  
الخمر في عصر التنزيل، ولكن بقي من المدمنين من لم يقو على احتمال آلام الخمر  
وما يعتري الشارب بعد تنبهه المصعب بنشوة السكر، من الفتور والحمود الداعي إلى  
طلب ذلك التنبيه، فكان أفراد منهم يشربون فيجلبون ويضر بون بالجريد وكذا  
بالعال، ثم يعودون راضين بأن يكون هذا الحد الذي يحدونه، أو التعزير الذي  
يعزرونه، مطهراً لهم من الذنوب الذي يبي عند الله تعالى، ولا يبالون بعد ذلك ما تحموا  
في سبيل الخمر من إيذاء وإهانة.

وقد كان من هؤلاء المدمنين أبو محجن الثقفي (رض) ولما أبلى في وقعة  
القادسية ما أبلى، وكان نصر المسلمين على يده، وترك سعد بن أبي وقاص (رض)  
إقامة الحد عليه، وكان قد اعتقله لسكر، تاب إلى الله تعالى، وعمل توبته في بعض  
الروايات بأنه كان يشرب علماً أن العقاب الشرعي يطهره، وإذا حابوه به - كما ظن -

تاب إلى الله تعالى خوفاً من عقاب الآخرة . ولم يترك سعد عقابه محاباة كما ظن بل لأن الحدود لا تقام في حال الغزو ، ولا في دار الحرب ، والنعمزير يرجع إلى الاجتهاد والتحقيق أن عقاب السكر تعزير ، وأن سعداً أداه اجتهاده إلى ترك تعزير أبي محجن بعد أن بذل نفسه في سبيل الله وأبلى يومئذ ما أبلى ، ولا مطهر من الذنب أقوى من هذا . وهل يوجد في هذا العصر كثير من الناس يشابهون أبا محجن في قوة إيمانه وقوة عزيمته في دينه ؟

### ﴿ بعض العبر في الخمر ﴾

من آيات العبرة أن الإفرنج الذين يستبمعون شرب الخمر ديناء ، ويستحسنونه أدبا ومدنية و يصنعون منه أنواعا كثيرة يربحون منها ألوف الألوف من الدنانير في كل عام . قد ألفوا جمعيات للنهي عن الخمر والسعى لإبطالها . وأقوى هذه الجمعيات نفوذاً وتأثيراً في الولايات المتحدة الأمريكية <sup>(١)</sup> ومن عجائب وقائع تقليد متفرنجي المسلمين للإفرنج ميل بعضهم إلى الدخول في هذه الجمعيات وتأليف الفروع لها في البلاد الإسلامية ، وما أغنى المسلمين عن تقليد غيرهم في هذا أو ما أجدرهم بأن يكونوا هم الأئمة المتبوعين .

ومن آيات العبرة فيها : أن العرب كانوا يعدون من منافع الخمر الحاساة في الحرب وقوة الاقدام فيها . وقد ثبت عند الإفرنج أن السكر يضعف الجنود عن القيام بأعباء الحرب واحتمال أخطائها ، فقررت بعض الدول إبطال الخمر الوطنية الشديدة الرواج في بلادها . وأكثر انتفاعها المالى منها . مدة الحرب ، ولعل الدول كلها تجمع على هذا بعد ، ومع هذا كله لا يزال بعض المسلمين الجغرافيين يتملكون من تحريم الاسلام للخمر ( سترهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق )

(١) قد بلغ من هذا التأثير بعد الطبعة الأولى وقبل الثانية لهذا الجزء أن حكومة تلك البلاد أصدرت قانوناً بتحريم شرب الخمر بتشريع نواب الأمة وشيوخها وما يتعلق بهذا التحريم — ونقلت ذلك فعلاً .

﴿استدراكان﴾

﴿الاستدراك الاول﴾ الخمر نوعان نوع يخمر تخميراً ، ونوع يقطر تقطيراً ، وأقوى الخمر سماً وأشدّها ضرراً ما كانت مقطرة ، ويمبرون عنها بالاشربة الروحية وهذا أحد مرجحات اختيارنا القول سيدنا عمر بن الخطاب في تعليل تسمية الخمر ، وأنه مخاصمتها العقل ، وقد بينا جميع ما قيل في ذلك في تفسير آية البقرة (ص ٣٣٣ ج ٢) والمرجح الثاني كون هذا القول لامام من أفصح العرب الخلفاء ، وأما غيره فهو مما استنبطه المولودون من كلام العرب . والثالث أن نقله أصح ، فهو مروي في الصحيحين وكتب السنن كما تقدم .

وقد استدل بعضهم على كون الخمر مما يعصر ، أي لئلا ينفذ أو يقطر ، بقوله تعالى حكاية عن أحد أصحابي يوسف عليه السلام في السجن ( إني أراي أعصر خراً ) وهو استدلال ضعيف وسخيف ، فإن اتخذ الخمر من العصير لا يتنافى اتخاذها من غيره ، وليس في العبارة ما يدل على الحصر ، دع ما يمكن أن يقال من أن هذا القول حكاية عن أعجمي في بيان مآرآه في نومه مما هو معهود في بلاده ، فليس بحجة في لغة العرب ولا في صناعتهم وصناعة غيرهم للخمر . وبالأولى لا يكون حجة في الشرع وقد أشتبّه على بعض الناس ما طبخ من العصير قبل وصوله إلى حد الاسكار أو بعده ، هل يسمى خراً أم لا ؟ كما أشتبّه على الكثيرين أمر النبيذ . ومن المطبوخ الطلاء وهو الدبس ، ويسمى الميثاق إذا شربوا أن يغلي العصير حتى يبقى ثلثه ، ومنه الباذق - وهو ما طبخ من عصير العنب أدنى طبخ حتى صار شديداً ، وهو إسم أعجمي ، وقيل أول من صنعه ومماه بذلك بنو أمية وأنه مسكر ، وأظن أنه يكون قبل الطبخ مسكراً فلا يزيل الطبخ القليل إسكاره ، أو يترك فيه الماء بعد طبخه فيختمر كما يختمر العسل . وكذلك كانوا يفعلون بالدبس ، ولو جاء الاسكار من طريقة الطبخ لكان نوعاً ثالثاً من الخمر . وفي صحيح البخاري أن ابن عباس سئل عن الباذق فقال « سبق عهد عليه السلام الباذق فما أسكر فهو حرام » أي إن العبارة بما يسكر من الشراب ولا عبارة بالأسماء ، فالعسل حلال والكنه بمنزلة الماء ويترك حتى يختمر ويسكر « تفسير القرآن الحكيم »

فيصير خمرًا وكل من عصير العنب ونبيذ الزبيب وغيره حلال قبل اختماره ، فإذا اختمر وصار يسكر حرم قطا ، وسمى خمرًا ، لا عصيرًا ولا نبيذًا ، ومنى علم أنه صار مسكرًا حرم شرب قليله وكثيره لا قبل ذلك

على أن من قال من أهل اللغة « إن الخمر هو المسكر من عصير العنب » إطلافا لما هو الغالب أو الأهم في عصر تدوين اللغة - لم يمنعهم ذلك ولا تسميتهم لبعض الخمر من غيرها بأسماء أخرى أن يطلقوا اسم الخمر على جميع الأشربة المسكرة . فهذا ابن سيده نقل ذلك الإطلاق في الخخصص عن صاحب كتاب العين ، كما أشرنا إليه في موضعه ، وأطال في بيان أسماء الخمر بحسب صفاتها ، ثم عقد بابا للانبذة التي تتخذ من التمر والحب والعل قال فيه ما نصه :

« أبو حنيفة ( أى الدينورى اللغوى ) : فاما خمور الجبوب فما اتخذ من الحنطة فهو المززر ، وما اتخذ من الشعير فهو الجمرة ، ومن الذرة السكركة والسقرقة - عجمى ، \* أبو عبيد : الفبيراء السكركة - إلى أن قال - ابن دريد البتبع ضرب من شراب العسل . وقد تقدم أنها الخمر بعينها » أشار إلى قوله في باب الخمر : « أبو على عن العسكري البتبع الخمر يمانية . وقد بتعنا بتعا - خمرد خمرًا ، البتاع الخمار ، اه (فائدة لغوية) ذكرنا فيما سبق من التفرقة بين الخمر والنبيذ أن أهل بلاد الشام يسمون النبيذ « نقوعا » وأن الصواب أن يقال نقيع ، ثم رأيت في الخخصص نقلا عن صاحب العين : النقع والنقيع ( بفتح النون فيهما ) شئ ينقع فيه الزبيب وغيره ثم يصفى ماؤه ويشرب

﴿ الاستدراك الثانى ﴾ يحتاج القائلون بكون الخمر المحرمة بنص القرآن هي ما كان من عصير العنب بأنه هو القطعى المجمع عليه ، وغيره ظنى مختلف فيه ، وهذه العبارة قد تذكر في كثير من كتب الفقه وشروح الحديث مسلمة من غير بحث ، وفيها أن أول من قال بهذا القول ( من الكوفيين ) لاجحة له فيه ، فإن أهل الاجماع الذين لا خلاف في إجماعهم هم الصحابة رضوان الله عليهم وهم لم يختلفوا في تحريم ما كان عندهم من خمر البسر والتمر والحنطة والشعير وغيرها . وقد خطب عمر على منبر رسول الله ﷺ بمحاضرة كبار علماء الصحابة وجمهورهم فقال « أيها الناس إنه

نزل تحريم الخمر وهي من خمسة من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير . والخمر ما خامر العقل ، فصرح بأن الخمر كانت من هذه الخمسة عندهم ، وإن مراد الشرع تحريم ما كان من غيرها أيضاً ، وإن حقيقة الخمر ما خامر العقل ، أى خالطه فأفسد عليه إدراكه وحكمه ، ومنه الداء الخمار ، ومن قال خامره غطاه فقد راعى أصل معنى خمر الشيء والمراد واحد . والحديث متفق عليه ، ولم ينقل أن أحداً من الصحابة أنكر على عمر قوله هذا ، ولذلك قال من قال من أهل الحديث والأصول : إن هذا القول له حكم الحديث المرفوع إلى النبي ﷺ من حيث هو تفسير لحكم شرعى لا يقوله الصحابي برأيه ، فإن قال قائل : أنه يمكن أن يقوله باعتبار فهمه للقرآن والسنة ، قلنا : إذا كان هذا ما فهمه هذا الامام في اللغة والدين ووافق عليه جمهور الصحابة ولم ينقل عن أحد أنه خالفه فيه - فهل يمكن أن نجد لنص شرعى تفسيراً أصح وأقوى من تفسير يصرح به أمير المؤمنين على منبر الرسول ووافقته عليه علماء الصحابة وعامتهم ؟ وهل نقل عن الصحابة إجماع مستند إلى دليله أقوى من هذا الإجماع ؟ فظهر بهذا أن كون كل شراب من شأنه الاسكار خراً ثابت بالكتاب والسنة واجماع الصحابة المقرون بدليله وبالقياس . فإن قيل : إن هذا من الاجماع السكوتي المختلف فيه - قلنا أنه ليس منه أذ السكوتي عبارة عن قول المجتهد ينتشر في مجتمهه عصره فلا ينقل عنهم موافقة له ولا انكار - وإن اقرار جمهور الصحابة لقول عمر في حكم الموافقة القولية . وقوله على المنبر جدير بأن ينقل ويشيع ، وأن يراجع فيه البعيد إذا بلغه كالقريب ، ولوراجعه أحد في ذلك لغاد إلى ذكر المسألة على المنبر كما فعل عند ما أنكرت عليه المرأة ما كان أراد من الأمر بتحديد المهر ، ثم إن اجماعهم العملي على ترك جميع المسكرات منذ نزلت الآية يؤيد ذلك - وإذا لم يكن مثل هذا اجماعاً فلا سبيل إلى اثبات اجماع قولي قط

فالخلاص : أن أول من قال بهذا القول في الخمر لاجبة له فيه ، بل هو من جمل الدلائل عين المدلول ، فإنه هو المخالف وحده فكيف تكون دعواه اختلاف حجة بخلافه ! هذه مصادرة بديهية ، نعم يصح أن يقال إن هذه شبهة عرضت لمن لم يبلغه النقل عن الصحابة فهو معذور فيها إلى أن يبلغه النقل فتى بلغه زالت الشبهة بالهجة

وأما من جاء بعد المخالف الأول وبلغه خلافه فشبّهته أقوى عند أهل التقليد، وهؤلاء ليسوا من أهل الحجّة والبصيرة في الدين، فالكلام معهم لغو ما لم يحكموا الدليل ويرضوا بحكم قوله تعالى ( فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول ) الآية - فإن رضوا به بينا لهم ما صح من فهم الصحابة لقوله تعالى وعملهم به بغير خلاف وما صح من قول رسوله « كل مسكر خمر » ولفظ المسكر اسم جنس

### ﴿ تشديد السنة في شرب الخمر ﴾

روى البخارى ومسلم وأصحاب السنن - إلا الترمذى - من حديث ابن عمر أن النبي ﷺ قال « من شرب الخمر في الدنيا ثم لم يتب منها حرّمها في الآخرة » زاد مسلم في رواية « فلم يسقها »

قيل معناه إنه لا يدخل الجنة فيشربها فيها ، وقيل لا يشربها فيها وإن مات مؤمناً ودخلها ، لأنه استعمل شيئاً فجوزى بحرمانه ، قيل إلا أن يعفو الله عنه ، والقول الأول لا يصح إلا بالحل على المستحل لشربها لأنه راد للشريعة غير مدعٍ لها . ورواية مسلم « فلم يسقها » ظاهرة في رده

وروى هذا الحديث بلفظ « كل مسكر خمر ، وكل مسكر حرام ، ومن شرب الخمر في الدنيا فمات وهو يدمنها لم يتب لم يشربها في الآخرة » وقد عزاه الحافظ المنذرى إلى الشيخين وأبى داود والترمذى والنسائى والبيهقى - قال - ولفظه في إحدى رواياته قال رسول الله ﷺ « من شرب الخمر في الدنيا ولم يتب لم يشربها في الآخرة وإن دخل الجنة » وهذا يرد ذلك التأويل أيضاً ولكنه لم يمنع المنذرى من حكايته كغيره

وروى أحمد والبخارى ومسلم وأبو داود والترمذى والنسائى عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال « لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن » وفي رواية البخارى تقديم الخمر على السرقة ، قيل : هذا في المستحل ، وقيل : النفي لكمال الإيمان وقيل هو خبر بمعنى النهي ، وقيل إن الإيمان يفارق مرتكب أمثال هذه الكبائر مدة



ملا بسنة لها وقد يعود إليه بعدها ، وحقق الغزالي في كتاب التوبة من الاحياء ان مرتكب ذلك لا يكون حال ارتكابه متصفا بالايمان الاذعاني بجرمة ذلك وكونه من أسباب سخط الله وعقوبته لأن هذا الايمان يستلزم اجتناب العصيان وروى أحمد باسناد صحيح وابن حبان في صحيحه والحاكم — وقال صحيح الاسناد — عن ابن عباس قال سمعت رسول الله ﷺ يقول « أتاني جبريل فقال يا محمد إن الله لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة إليه وبائعها ومبتاعها وصاقبها ومسقاها » وروى أبو داود وابن ماجه عن ابن عمر حديثا بمعناه وليس فيه ذكر جبريل . والترمذي وابن ماجه من حديث أنس « لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشر : عاصرها ومعتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة إليه وصاقبها وبائعها وآكل ثمنها والمشتري لها والمشتري له » قال الترمذي حديث غريب

### حكمة تشديد الاسلام في الخمر دون الاديان السابقة

#### ورد شبهة على تحريمها

إذا قيل : إن دين الله في حقيقته وجوهره والحكمة منه واحد لاخلاف فيه بين الرسل المبلغين له ، وإنما يختلف بعض الشرائع في أمرين أصليين ( أحدهما ) ما يختلف باختلاف الزمان والمكان ، وأحوال الشعوب والاجيال ( وثانيهما ) ما اقتضته حكمة الله تعالى من سير أمور البشر كلها على سنة الترقى التدريجي الذي من مقتضاه أن يكون الآخر أكمل مما قبله ، وبهذه السنة أكمل الله تعالى دينه العام ، بانزال القرآن وعموم بملة محمد ﷺ . وقد قلت إن في الخمر من الضرر الذي ما كان سبباً لقطع بتحريمها وما ذكرت من التشديد فيها ، وهذا يقتضي أن تكون محرمة على السنة جميع الأنبياء عليهم السلام ، والمتقول عن أهل الكتاب أنها لم تكن محرمة عليهم ، وأن الأنبياء أنفسهم كانوا يشربونها — فوهذه شبهة على تحريم الخمر تحدث بها المحبون لها ، واستعمل بها بعضهم على حل مادون القدر المسكر مما سوى خرة العنب التي زعموا أن نص القرآن قاصر عليها تعبداً ، كما نقل ذلك صاحب العقد الفرير يدو أمثاله من الأدباء الذين يعنون بتدوين أخبار الفساد والجحان

وغيرهم . وأنت ترى أن هذه الشبهة أقوى من شبهة بعض الصحابة التي تقدمت ولا يدفعها جوابك عنها ، بل زعموا أن النبي ﷺ شرب من نبيذ مسكر ولكنه مزجه فلم يسكر به ، فما قولك في ذلك ؟

فالجواب عن هذا من وجهين ( أحدهما ) أن نقل أهل الكتاب ليس حجة عندنا . ولم يثبت عندنا في كتاب ولا سنة ما ذكره . وإذا كان قد وجد في المسلمين من زعم أن شرب ما دون القدر المسكر من الخمر كلها حلال — إلا ما اتخذ من عصير العنب وهو أقلها ضرراً وشرأ — مع نقل القرآن بالتواتر ، وحفظ السنة وسيرة أهل الصدر الأول بضبط واتقان لم يتفق مثله لأمة من الأمم في نقل دينها أو تاريخها — وهما صريحان في تحريم كل مسكر وفي تسميته خمرأ فهل يبعد أن يدعى أهل الكتاب مثل هذه الدعوى وينسبونها إلى أنبيائهم وهم لا يقولون بمصحتهم ؟ ( الوجه الثاني ) أننا إذا سلمنا ما ينقلونه في العهدين القديم والجديد من الأخبار الدالة على حل الخمر وعدم التشديد إلا في السكر ، نقول ( أولاً ) أن هذا التحريم من إكمال الدين بالاسلام ، وقد مهد الأنبياء له من قبل بتقبيح السكر وذمه ، ولم يشددوا في سد ذريعته بالنهي عن القليل من الخمر لما كان من افتتان البشر بها ومنافعهم منها ، كما فعل الاسلام في أول عهده — ( وثانياً ) إن الله تعالى ما حرم الخمر البتة فيما أكل به الاسلام إلا وهو يعلم أن البشر سيدخلون في طور جديد تتضاعف فيه مفاسد السكر ، وأن مصاحبتهم وخيرهم أن يتسلح المؤمنون بأقوى السلاح الأدبي لاتقاء شرور ما يستحدث من أنواع الخمر الشديدة الفتك بالاجساد والارواح التي لم يكن يوجد منها شيء في عصور أولئك الأنبياء عليهم السلام ، وما ذلك إلا سد ذريعة هذه المفسدة بتحريم قليل الخمر وكثيرها .

وهاك بعض ما يؤثر عن كتبهم في ذمها :

جاء في نبوة أشعيا عليه السلام ( ٥ : ١١ ) ويل للعبرين صباحاً . يتبعون المسكر للمتأخرين في القمة تلهيهم الخمر ١٢ وصار العود والرباب والدف والناي والخمر ولا تهمهم . وإلى فعل الرب لا ينظرون ، وعمل يديه لا يرون ١٣ لذلك سبى شعبي لعدم المعرفة ، وتصير شرافة رجال جوع وعامتة يابسين من العطش ١٤ لذلك

وسعت الهاوية نفسها وفقرت قاعها بلا حد) يشير إلى ما استحقوه بذنوبهم تلك من عذاب الدنيا والآخرة .

ثم قال ( ١: ٢٨ ) ويل لا كيل فخر سكارى أفرايم وللزهر الدابل جمال بهائه الذى على رأس وادى ممائن المنصور بين بالخر - إلى أن قال - واسكن هؤلاء ضلوا بالخر وتاهوا بالمسكر ، السكاهن والنبي ترنما بالمسكر ، ابتلاههما الخمر ، تاهوا من المسكر ، ضلوا فى الرؤيا ) - واعلم أن النبي عندهم لا يشترط فيه أن يكون موحى إليه ومن شواهد العهد الجديد ذلك قول بولس فى رسالته إلى أهل أفسس ( ١٨: ٥ ) ولا تسكروا بالخر الذى فيه الخلاء ) ونهى عن مخالطة السكير ( ١ : ٥ : ١١ ) وجزمه بأن السكيرين لا يرثون ملكوت السموات ( غلا ٥ : ٢١ و ١ كو ٦ : ٩ و ١٠ )

### نبينا ﷺ لم يشرب الخمر

وأما نبينا ﷺ فلم يكن يشرب الخمر فى الجاهلية ولا الاسلام كما صرحوا به فى سيرته . ولكنه كان يشرب النبيذ ( أى النقيم ) قبل تحريمها وبعده ، فاذا اشتبه فى وصوله إلى حد الاسكار لم يشرب منه كما تقدم . وقد روى الحميدى عن أبى هريرة أن رجلا كان يهذى إلى النبي ﷺ راوية خمر فأهداها إليه عاما وقد حرمت فقال النبي ﷺ « إنما قد حرمت . فقال الرجل : أفلا أبيعها ؟ فقال : إن الذى حرم شربها حرم بيعها . قال : أفلا أكارم بها اليهود ؟ قال : إن الذى حرم شربها حرم أن يكارم بها اليهود . قال : فكيف أصنع ؟ شنها على البطحاء » وهذا الحديث لا يدل على شربه لها ، على أنه لم يصح هكذا ، ولكن له أصلا فى صحيح مسلم وسنن النسائى من حديث ابن عباس قال « إن رجلا أهدى لرسول الله ﷺ راوية خمر فقال له رسول الله ﷺ : هل علمت أن الله تعالى حرمها ؟ قال لا . فسار ( أى الرجل ) إنسانا ، فقال له رسول الله ﷺ : بم ساررت ؟ قال : أمرته ببيعها فقال : إن الذى حرم شربها حرم بيعها . قال ففتح المزادة حتى ذهب ما فيها » ومن العجيب أن صاحب المنتقى أورد حديث أبى هريرة وترك حديث ابن عباس الصحيح ، وأن الشوكانى لم يتكلم على سنده <sup>(١)</sup>

وما روى في المسند<sup>(١)</sup> من شربه ﷺ من نبيذ السقاية بمكة وهو ما كان يشرب منه الناس في الحرم ومن كونه شمه أولا (وقيل ذاقه) فقطب وأمر بأن يزداد فيه الماء - فهو إن صح لا يدل على كونه كان مسكرا ولا على كونه شربه منه كان نسخا لتحريم كل مسكر، كما زعم بعض المفتونين بالنبيذ، إذ لو كان الأمر كذلك لكانت الرواية دالة على أنهم كانوا مصرين على شرب المسكر وعلى إسقائه للحجاج جهرا في الحرم وهذا زعم لم يقل به أحد بل هو منقوض بالروايات المتفق عليها وبما تواتر من أنهم تركوا بعد نزول آيات المائدة كل مسكر - وإعما يفسر ذلك ما قاله (ص) لو فد عبد القيس إذ أذن لهم بالانتباز في الاسقية (أي قرب الجبل) قال « فان اشتد فاكسروه بالماء فان أعياكم فأهر يقوه » وفي رواية ابن عباس أنهم سألوه ماذا يفعلون إذا اشتد في الاسقية فقال « صبوا عليه الماء - فسألوه فقال لهم في الثالثة أو الرابعة - أهر يقوه الحديث » رواه أبو داود : وهو يفسر لنا أمره بكسر ما في سقاية الحجاج بالماء إذ شمه فلم أنه بدا فيه التغير وقرب أن يصير خمرا . وكما أنه لم يصح شربه (ص) من النبيذ المسكر لم يصح أيضا ما رواه الدارقطني وابن أبي شيبة من أن رجلا شرب من إداوة عمر فسكر ، فجلده وقال : جلدناك للسكر ، أي لا لجرد الشرب .

ويقول بعض النصارى : إن النبي ﷺ شرب الخمر مع بحيرا الراهب وبعض الصحابة ، وأن بعض من سكر من الصحابة قتل الراهب بسيف النبي ﷺ فكان ذلك سبب تحريم النبي ﷺ للخمر - وهذا قول مختلق لأصل له البتة فلم يرو من طريق صحيح ولا ضعيف ولا موضوع ، وبحيرا الراهب لم يجيء الحجاز وإنما روى أنه رأى النبي ﷺ مع عمه أبي طالب وغيره من تجار مكة في بصرى بالشام ولما اختبر حاله علم أنه سيكون هو النبي الذي بشر به عيسى والأنبياء (عليهم السلام) وأوصى به عمه وحذره من اليهود أن يكيدوا له . وكانت سن النبي ﷺ إثنتي عشرة سنة . ولم يثبت أن بحيرا أدرك البعثة ، وليس النبي ﷺ هو الذي حرم الخمر كما حرم صيد المدينة وخلاتها . بل كان ذلك بوحي تدريجي كما تقدم

## ( التداوى بالخمر )

اختلف العلماء في التداوى بالخمر والنجاسات والسموم لحديث طارق بن سويد الجمفي في الخمر وسيأتي وحديث أبي هريرة « نهى رسول الله ﷺ عن الدواء الخبيث ، يعنى السم » رواه أحمد ومسلم والترمذي وابن ماجه ، وحديث أبي الدرداء مرفوعاً « ان الله أنزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواء فتداؤوا ولا تداؤوا بحرام » رواه أبو داود من طريق اسماعيل بن عياش — وهو ثقة في الشاميين كما هنا ، ضعيف في الحجازيين — وثبت في الصحيحين إسناده عن النبي ﷺ للعربيين بالتداوى بأبوالابل ، قال بعضهم : بعدم الجواز مطلقاً ، وقال آخرون : يجوز بشرط عدم وجود دواء من الحلال يقوم مقام الحرام . وقال شيخنا محمد عبده يشترط في التداوى بالخمر أن لا يقصد التداوى بها اللذة والنشوة ولا يتجاوز مقدار ما يحدده الطبيب وقد جاء في فتاوى المجلد السابع عشر من المنار السؤال والجواب الآتين :

(السؤال) هل يحل التداوى بالخمر إذا ظن نفعها بخبر طبيب أخذنا من آية (٢٢: ٧٨) وما جعل عليكم في الدين من حرج) ومن القاعدة المتفق عليها: الضرورات تبيح المحظورات ؟ وإذا جازتم فماذا ترون في حديث «انها داء وليست بدواء» أو كورد؟

(الجواب) التداوى بالخمر لمن ظن نفعها شيء والاضطرار إلى شربها شيء آخر، فأما الاضطرار فأنما يعرض لبعض الأفراد في بعض الأحوال ، وهو يبيح المحرم من طعام وشراب بنص قوله تعالى (وقد بين لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه) وبنفي الحرج والعسر وغير ذلك من الأدلة (أى كالنهي عن الإلقاء بالنفس إلى التهلكة) وقد مثل الفقهاء له في شرب الخمر بمن غص بلقمة فكاد يختنق ولم يجد ما يسيغها به سوى الخمر ، ومثله من دق من البرد وكاد يهلك ولم يوجد ما يدفع به الهلاك برداً سوى جرعة أو كوب من خمر ومثله أو أولى منه من أصابته نوبة ألم في قلبه كادت تقضى عليه وقد علم أو أخبره الطبيب بأنه لا يجد ما يدفع عنه الخطر سوى شرب مقدار معين من الخمر القوية كالنوع الأفرنجي الذي يسمونه (كونيك) فأننا نسمع من الأطباء أنه يتعين في بعض الأحيان لعلاج ما يعرض من مرض

القلب ودفع الخطر وقد ثبت ذلك بالتجربة ، وهذا النوع من العلاج لا يكاد يكون شرباً للخمر وإنما يؤخذ منه فقط قليلة لا تسكر ، وأما التداوى المعتاد بالخمر لمن يظن نفعها ولو بأخبار الطيب كتنقية المعدة أو الدم ونحو ذلك مما نسمعه من كثير من الناس. فهذا هو الذي كان الناس يفعلونه قبل الإسلام ونهى عنه النبي ﷺ ونص الحديث الذي أشار إليه السائل « إنه ليس بدواء ولكنه داء » رواه أحمد ومسلم وأبو داود والترمذي ، وسببه أن طارق بن سويد الجمفي سأل النبي عن الخمر وكان يصنعها فتهاه عنها ، فقال : إنما أصنعها للدواء . وقوله « ولكنه داء » هو الحق وعليه إجماع الأطباء ، فإن المادة المسكرة من الخمر سم يتولد منه أمراض كثيرة يموت بها في كل عام ألوف كثيرة ، والسموم قد تدخل في تركيب الأدوية ، ولكن الذين يشربون الخمر ولو بقصد التداوى بها لا يلبثون أن يؤثر في أعصابهم معها ، فتصير مطلوبة عندهم لذاتها ، أي لا لجرد التداوى بها ، فيتضررون بسببها ، فلا يغترون مسلم بأمر أحد من الأطباء بالتداوى بها لمثل ما يصفونها له عادة والله الموفق اهـ

هذا ما أجبنا به عن ذلك السؤال ونزيد في إيضاحه بالفوائد الشرعية واعتبار القياس فنقول : إن المقدار المسكر من الخمر محرم لذاته أي لما فيه من الضرر والمقاسد التي بينا أنواعها في تفسير آية البقرة - وما دون ذلك محرم لسد الذريعة كما بيناه في تفسير هذه الآيات ، والقاعدة أن ما حرم لذاته يباح للضرورة إن كان مما يضطر إليه ، كأكل الميتة ولحم الخنزير ، ومنه شرب الخمر كأن تقدم في الفتوى آفا ( وليس منه الزنا كما لا يخفى ) ويعبرون عن هذه القاعدة بقولهم « الضرورات تبيح المحظورات » وإذا وصل التداوى بالخمر إلى حد الاضطرار إليه بشهادة الثقة من الأطباء يجب أن يراعى فيه قاعدة « الضرورات تقدر بقدرها » فلا يجوز الزيادة على ما يقوله الطيب حتى إذا حده بالنقط امتنع زيادة نقطة واحدة ، وأما المحرم لسد الذريعة فقد يباح للحاجة كروية الطيب لعورات الرجال والنساء لأجل التداوى فالتداوى بالخمر على هذا جائز مطلقاً أو إذا لم يوجد غيره يقوم مقامه وعده بعضهم كتداوى العربيين بأبوال الأبل بناء على أن علة المنع أن كلا منهما نجس عند القائلين بذلك من الفقهاء كالشافعية ، وظاهر حديث طارق بن سويد أن الخمر لا يجوز أن تكون

دواء<sup>(١)</sup> فتكون مستثناة من القاعدة ولا قياس مع الهم. هذا إذا كان التداوى بالخمر مباشرة لغير اضطرار ، أما دخول نقط من الخمر في علاج مركب تكون أجزاء الخمر فيه مغلوقة غير ظاهرة ولا من شأنها أن تسكر فلا يدخل في ذلك فهو كالقليل من الخمر يرفى الثوب

✽ أسباب ترجيح شرب الخمر الضار على حفظ الصحة والعقل والدين ✽

ثبت بالاختبار وبالأحصاء الذي عني به الإفرنج أن أكثر من يتلون بشرب الخمر لا يقدمون على شربها إلا بإغراء القراء والمعاشرين من الأهل والأصحاب وأنهم لا يجهضونها في أول العهد إلا كرها ، لبشاعة طعمها ولا اعتقاد الكثيرين منهم أنهم يقدمون على عمل منكر أو ضار ، ولكن غريزة التقليد في الإنسان وضعف إرادة أكثر الناس عن مخالفة المشراء والخللان ، هما اللذان يمهدان السبيل لطاعة الشيطان أما الشبهة التي يرجح بها العالمون بضرر الخمر داعية التقليد ومواناة المشراء أولا وطاعة داء الخمر أو غول الخمر آخراً - على داعية المحافظة على صحة الجسم والعقل فهي ظنهم أن الضرر المتيقن إنما يكون بالإسراف في الشرب ، والانهماك في السكر ، وأن شرب القليل من الخمر إما أن ينفع وإما أن يضر ، فلا ينبغي أن يترك ما فيه من لذة النشوة والذهول عن المكدرات ومن مجاملة الإخوان ، لتوهم ضرر نجا منه فلان وفلان ، ولو سأل هؤلاء الخمدوعون من سبقهم إلى هذه الحنة وأسرفوا في السكر حتى أفسد عليهم صحتهم وعفتهم وبيوتهم وذراريهم : هل كنتم يوم بدأت بشرب الانم تنوون الإسراف فيه وإدمانه ؟ لأجابهم جميع من سألوهم أو أكثرهم : لا لا ، إنما كنا نتوى أن نشرب القليل ، وما كنا نعلم أن القليل يقسرنا على الكثير ، و يرمينا بعد ذلك بالداء الويل حق لا نجد إلى الخروج من سبيل . ومن هذا العلم أن ما ذكرناه من قبل في تعليل شرب بعض المعلمين والأطباء للخمر من أن نعلم لا يستلزم العمل - مبني على التسامح والأخذ بالظاهر ، والحق أن العلم يستلزم العمل مالم يعارضه من هو أرجح منه وأما المؤمنون بتحريم الخمر فلم يشبهات متعددة لاشبهة واحدة - فمنهم من تعلق بقول من ذهب إلى أن الخمر المتخذة من صير العنب هي الحرة لذاتها وأن

(١) قرأنا في بعض الصحف في أثناء الطبعة الثانية لهذا الجزء أن بعض أطباء أوربة المحققين أثبت أن التداوى بالخمر يضر مطلقا ولا ينفع خلافا لما كان مسلما

ماعداءها من المسكرات لا يحرم منه إلا القدر المسكر بالفعل ، أو الحسوة الأخيرة التي تعقبها نشوة السكر ؛ وأدلو ماورد في الأحاديث الصحيحة من النص على تحريم كل مسكر بأن لفظ المسكر وصف لموصوف محذوف ، وأن المراد أن المقدار المسكر من الشراب بالفعل هو الحرام . وقد بينا رد هذا فيما سبق وأن لفظ مسكر في تلك الأحاديث اسم جنس يرم كل شراب من شأنه الإسكار . ولذلك ورد في الصحيح مقرونا بكل كقوله ﷺ « كل مسكر خمر وكل مسكر حرام » كما تقدم ولا يمكن أن يكون المعنى كل مقدار مسكر بالفعل يسمى خمرًا ، كما هو بديهي عند كل من له شمة من هذه اللغة ، وكما يعرف بالعقل ، لما يترتب عليه من التناقض أيضاً ، فإن المقدار المسكر لا يزيد بما لا يكون مسكراً لعمرو . ولا يزال بعض الناس يبحث عن بعض الأخبار والآثار حتى الضعيفة والموضوعة ليستدل بها على أن شرب القليل من المسكر غير محرم وإن كانت وقائع أحوال لا يحتاج بها على فرض صحتها ، ويجعل ذلك مرجحاً على نص القرآن والأحاديث المتفق عليها وعمل أهل الدين من السلف والخلف ، وقد تقدم تفنيذ المزاعم ودحض الشبهات التي يتوكل عليها هؤلاء الناس وأمثالهم كالذين زعموا أن تحريم كل مسكر قد نسخ . نعم روى الطحاوي من طريق حجاج بن أوطاة أن ابن مسعود قال في حديث « كل مسكر حرام » هي الشربة التي تسكر . وحجاج هذا ضعيف ومدلس ، وما زعمه مردود لانه فلا يقوله مثل ابن مسعود

وإنما نريد أن نشير إلى ثملات من يقدمون على شرب أى نوع من أنواع الخمر لأجل السكر وهم يعتقدون أن ذلك من كبائر المعاصي ، فقد فات زمن الذين كانوا يشتمون أنفسهم والناس بترك التبيذ الذي هو قبيح الزبيب والنمر ونحوهما زمننا يسكر فيه كذبه ثم قليله ويشربونه على توم أنه حلال ، فان سكروا أحالوا على غفلتهم عن الكثرة أو على جور السقاة عليهم ، وكابروا أنفسهم بأنهم لم يكونوا يقصدون السكر ، كما كان يقع من بعض المترفين في القرون الأولى ، حتى عزى إلى بعض خلفاء العباسيين ، وبعض رجال العلم والدين <sup>(١)</sup>

(١) بالغ بعض المؤرخين والأدباء حتى عزوا مثل ذلك إلى مثل هارون الرشيد والمأمون والقاضي يحيى بن أكثم وفند كلامهم المحقق ابن خلدون واحتج بتوثيق رجال الجرح والتعديل ليحيى ، وبسيرة هارون في الدين والتقوى



من اخبر حال المبتدئين بشرب الخمر على اعتقاد ضررها في الدنيا والمبتدئين بشربها على اعتقاد ضررها في الآخرة يرى بينهما شبهة في أن كلا منهما ينوي في أول الامر أن يقتصر على القليل الذي لا يقترب عليه فساد يذكر . فأما الذين يقلدون من قالوا إن القليل من غير خمر العنب ليس كالكثير فيكون اطمئنانهم أشد ، وأما الذين يتبعون النصوص ويوافقون الجمهور في تحريم قليل ما أسكر كثيره فمنهم المتفقه وغير المتفقه - فالتفقه يملكون أنفسهم أولاً بمسألة علة التحريم وحكمته ، وقد فندنا شبهتهم هذه فيما سبق ، وغير المتفقه يعتمدون على عفو الله تعالى قبل التعود والادمان كما يعتمدون عليه هم والمتفقه بعده عندما يعلمون بالاختبار والعمل أن قليل الخمر يقضى إلى كثيرها ، ويرون أنفسهم قد انغمست في شرورها ومفاسدها فالتكأة الاخيرة لمن يشرب الخمر من أهل الدين هي تكأة أكثر المرتكبين لاسائر المعاصي - وهي الغرور بكرم الله وعفوه ، إما بضميمة الاعتماد على بعض الاعمال الصالحة ولا سيما ما يسمى منها بالمكفرات ، أو على الشفاعات ، وإما بدون ضمية . ومن مكفرات الذنوب ماله أصل في السنة ومنها مالا أصل له ، وماله أصل قيده بالمصغائر أو بمقارنة التوبة له ، وقد فندنا جهل هؤلاء وغرورهم في مباحث التوبة والكفارة من تفسير سورة النساء (راجع تفسير (٤: ٦) إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب) في ص ٤٤٠ ج ٤ وتفسير (٤: ٣٠) إن تجنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم (في ص ٤٦ ج ٥) وهذا الجهل والغرور يرسخ في قلوب هؤلاء ، بما نظمه وينظمه لهم فساق الشعراء ، كقول أبي نواس الشهير بالسكر والفجور :

تكثر ما استطعت من المعاصي فانك واجد رباً غفورا  
تعض ندامة كفيك مما تركت مخافة النار السرورا  
وقوله من قصيده يذكر بها استعانته بالخمر على الفجور بغلام نصراني هرب منه إلى دير وترهب فيه :

ورجوت عفو الله معتمداً على خير الانام محمد المبعوث  
ولوصح ما بهنذي به هؤلاء الفجاءة لكان الدين كله اقواءاً وعيلاً حاجة إليه وحاش لله

( توضيح واستدراك وتصحيح )

في بحث عدم شرب نبينا ﷺ للخمر<sup>(١)</sup>

حديث إهداء الخمر إلى النبي ﷺ المعزو إلى الحميدي في ( ص ٨٧ ) من حديث أبي هريرة - وإلى مسلم والنسائي من حديث ابن عباس - رواه أحمد وكذا البغوي - من طريق عبد الله بن لهيعة وسليمان بن عبد الرحمن عن نافع ابن كيسان الثقفي عن أبيه « أنه كان يتجر في الخمر وأنه أقبل من الشام فقال يا رسول الله أنى جئتك ( في الإصابة ج ٢ ) بشراب جيد فقال ﷺ : يا كيسان أنها حرمت بعدك . قال أفأبيعها ؟ قال أنها حرمت وحرم ثمنها » وفي توثيق ابن لهيعة وسليمان وتضعيفهما مقال معروف

وروى أحمد وأبو يعلى من حديث تميم الداري أنه كان يهدي لرسول الله ﷺ كل عام راوية خمر فلما كان عام حرمت جاء براوية فقال « أشعرت أنها قد حرمت بعدك ؟ قال أفلا أبيعها وأتفع بثمنها ؟ فنهاه » .

ذكر الحافظ ابن حجر الحديثين في الفتح وقال أولاً : إن في حديث أحمد الأول أن المهدي كان من ثقيف أودوس وإن ذلك كان عام الفتح . ثم قال : ويستفاد من حديث كيسان تسمية المبهم في حديث ابن عباس ( أى الذى رواه مسلم والنسائي - أقول وكذا في حديث أبي هريرة الذى عزاه صاحب المفتي إلى الحميدي ) ومن حديث تميم تأييد الوقت المذكور فإن إسلام تميم كان بعد الفتح . اهـ وأقول : قد اوضح من مجموع الروايات أن تيمما هو الذى قالوا أنه كان يهدي

(١) سبب ما جاء في مباحث تحريم الخمر في تفسيرنا للآيات من الاستدراكات وتشتيت المسائل أننا كتبنا ما كتبناه أولاً ، فطبع ثم تذكرنا بعض شبهات الذين فرقوا بين المسكرات في الحكم ، فبيننا بطلانها بما طبع عقب كتابته ، ثم سألنا بعض أهل العلم عن بعض الأحاديث الواردة في النبيذ فكان سؤاله منها لنا إلى زيادة البحث بياناً وإيضاحاً . هذا وإتينا نكتب التفسير دائماً في وقت ضيق ونعطي ما نكتبه للمطبعة من غير قراءة ولا مراجعة ثم لا نراه إلا عند تصحيح ما يجمع في المطبعة ، وكلما جمع شيء يطبع وإن لم تتم كتابة ما يتعلق به

لنبي ﷺ راوية خمر في كل عام دون كيسان . ونعيم هذا قد أسلم سنة تسع من الهجرة كما نقله الحافظ في الاصابة وأشار إليه في الفتح ، فهو لم يدرك من حياة النبي ﷺ إلا سنة واحدة كانت الخمر محرمة فيها باتفاق الروايات ، فهداؤه الراوية إليه في كل عام كما قيل متعذر -- فهذا حديث ينقض نفسه بنفسه فلا يحتاج به ، على فرض قوة سنده ، على أنه لو صح متناً وسنداً لا يدل على أن النبي ﷺ كان يشرب من تلك الخمر ولم ينقل ذلك أحد . وانه ليوجد كثير من الناس يقتنون الخمر ولا يدينون الله بحرمتها وهم مع ذلك لا يشربونها ، وقد يشربها بعض أهل البيت منهم دون بعض ويقدمونها للضيوف ، فلافتناء لا يدل على الشرب

وأما حديث شربه ﷺ من نبيذ السقاية الذي أشرنا في ص ٨٧ بعزوه إلى المسند فقد رواه النسائي أيضاً من طريق يحيى بن يمان عن أبي مسعود قال : « عطش النبي ﷺ حول السكبة فاستسقى فأتى بنبيذ من السقاية فشبهه فقطب فقال : عليّ بذنوب من ماء زمزم فصب عليه ثم شرب . فقال رجل : أحرام يارسول الله هو ؟ قال : لا » وقد صرح أحمد والنسائي راوياه بضعفه لأن يحيى ابن يمان انفرد به دون أصحاب سفيان وهو ضعيف . قال النسائي : ويحيى بن يمان لا يحتاج بحديثه لسوء حفظه وكثرة خطؤه . وقال ابن عدى : عامة ما يرويه غير محفوظ وهو في نفسه لا يعتمد الكذب إلا أنه يخطئ . ويشبهه عليه . وقال غيرهم كان سريع الحفظ سريع النسيان . كان يحفظ في المجلس الواحد خمسمائة حديث وقال الحافظ في الفتح : وقد ضعف حديث أبي مسعود المذكور النسائي وأحمد وعبد الرحمن بن مهدي وغيرهم بنفرد يحيى بن يمان برفعه وهو ضعيف

وفي معنى حديث السقاية حديث ابن عمر « رأيت رجلاً جاء إلى رسول الله ﷺ بقنح فيه نبيذ وهو عند الركن ودفع إليه القدح فرفعه إلى فيه فوجده شديداً فردّه على صاحبه فقال له رجل من القوم يارسول الله : أحرام هو ؟ فقال : عليّ بالرجل . فأتى به فأخذ منه القدح ثم دعا بماء فصبه فيه ثم رفعه إلى فيه فقطب ثم دعا بماء أيضاً فصبه فيه ثم قال : إذا اغتسلت عليكم هذه الاوعية فاكسروا متونها بالماء » رواه النسائي من طريق عبد الملك بن نافع وقال فيه ليس بالمشهور ولا يحتاج

بحديثه ، والمشهور عن ابن عمر خلاف حكايته . ثم أورد الروايات عنه بأنه قال : « اجتنب كل شيء ينش » وقال « المسكر قليله حرام وكثيره حرام » وغير ذلك . وقال الذهبي عبد الملك بن نافع عن ابن عمر مجهول مرة وخبره منكر .

أقول : طالما دس المتلاعبون بالروايات أسماء الجهولين في الاسانيد الصحيحة ليروجوا بها ما يفترونه فأبطل رجال الجرح والتعديل دسيتهم . ولو ثبت هذا الحديث لحاز القول بأن ذلك الشراب كان قد بدأ فيه التغير ولم يصل إلى حد الاسكار فكسر بالماء لئلا يصير مسكراً ولا يمكن موافقته للروايات الصحيحة إلا بهذا .

وقد روى النسائي والبيهقي نحوه من هذا عن عمر ، ولفظ النسائي : عن يحيى ابن سعيد مع سعيد بن المسيب يقول « تلمت ثقيف عمر بشارب فدها به فلما قرب به إلى فيه كرهه فدها به فكسره بالماء فقال : هكذا فافعلوا » ثم روى عن عتبة بن فرقد قال : كان النبيذ الذي شربه عمر قد تخلل ( أى صار خلا ) وذكر الحافظ الاثر في الفتح عن البيهقي - وفيه « انه قطب وجهه » وقال : قال نافع والله ما قطب عمر وجهه لاجل الاسكار حين ذاقه ، ولكنه كان تخلل : وعن عتبة بن فرقد قال كان النبيذ الذي شربه عمر قد تخلل ، وروى الاثرم عن الاوزاعي وعن العمري ان عمرأ إنما كسره بالماء لشدة خلوته ، ثم جمع الحافظ بين القولين بأن ذلك كان في حالتيه وانه لما قطب كان لحوضته ، ولما لم يقطب كان خلوته

وجملة القول : ان ماورد من كسر النبيذ بالماء يدل مجموعه على انه يكسر إذا أخذ في الاشتداد والتغير خشية أن يصير مسكراً ، فأما إذا صار مسكراً فلا علاج له إلا إراقته كما ورد في الحديث المرفوع إذ لا يباح حينئذ قليله ولا كثيره ولو أزيل تأثيره بالماء ، والمراد بالاشتداد الذي ورد في الاخبار والآثار اشتداد الحوضة أو الخلوة كما قاله البيهقي ، ومثله الاعتلام .

وروى النسائي عن عمر انه قال « إذا خشيت من نبيذ شدته فاكسروه بالماء ، قال عبدالله : من قبل أن يشد » اهـ ويمكن أن يحمل على هذا التفسير كل ماورد في الاشتداد على طريقة العرب في التعبير بالفعل عن قرب وقوعه واراادته ومن الاستدراك على ما تقدم حديث أبي بردة بن نيار « اشر بوا في الظروف ولا

تسكروا» قال النسائي هذا حديث منكر غلط فيه أبو الاحوص سلام بن سليم ، ولا نعلم أن أحداً من أصحاب سمالك تابعه عليه وممالك ليس بالقوى وكان يقبل التلقين وخطأه فيه أحمد أيضاً . ومثله حديث عائشة « اشربوا ولا تسكروا » قال النسائي وهذا غير ثابت أيضاً . وقال في قرصافة روايته عن عائشة - لا يدري من هي . والمشهور عن عائشة خلاف ما روته عنها قرصافة . ثم ذكر الروايات عنها في ذلك كقولها « لا أحل مسكرا وإن كان خبزا وإن كان ماء » وقولها للنساء « وإن أسكركن ماء جبن فلا تشربنه » أقول : كذبوا على عائشة كما كذبوا على ابن عمر بخلاف ما صح عنهما .

وجملة القول : أنه لم يصح في هذا المعنى شيء ، على أنه يمكن حل معناه على ما يوافق سائر النصوص وهو الاذن بشرب النبيذ ( النقيع ) إذا علم أنه لم يختمر فيصير مسكرا لثلاثي سكر به . وأما حمل الأحاديث الكثيرة في تحريم كل مسكر وفي تسميته خمرا - على المسكر بالفعل فهو تحريف للغة وإفساد لها كما تقدم ، وإني لأعجب كيف يقول عاقل إن النبي ﷺ يأمر الصحابة بأن يشربوا من المسكروا أن لا يسكروا . هل يتيسر لواحد من ألف من الناس أن يشرب من المسكر ولا يسكر؟

### ﴿ عقوبة شاربي الخمر ﴾

ثبت في أحاديث الصحيحين مجتمعين ومفردين « أنه كان يؤتى بالشارب في عهد النبي ﷺ فيضرب بالأيدى والجريد وبالسياب والنعال » وفي حديث أنس عند أحمد ومسلم وأبي داود والترمذي « أن النبي ﷺ أتى برجل قد شرب الخمر فجلد بجريرتين نحو أربعين ، قال وفعله أبو بكر ، فلما كان عمر استشار الناس فقال عبد الرحمن : أخف الحدود ثمانين . فأمر به عمر » وفي الصحيحين عن علي كرم الله وجهه « ما كنت لأقيم على أحد حدا فيموت وأجد في نفسي شيئا إلا صاحب الخمر فإنه لو مات وديته ( أي دفعت دينه ) وذلك أن رسول الله ﷺ لم يسنه »

وفي صحيح مسلم «أن عثمان أتى بالوليد وقد صلى الصبح ركعتين وقال أزيدكم فشهد عليه حران أنه شرب الخمر، وشهد آخر أنه وآه يتقيؤها. فقال عثمان: إنه لم يتقيئها حتى شربها، وأمر بجلده فجلده عبد الله بن جعفر وعلى يعد حتى بلغ أربعين فقال: أمسك. ثم قال جلد النبي وأبو بكر أربعين وعمر ثمانين، وكل سنة، وهذا أحب إلي» أقول يعني الأربعين الذي أمر به، وقوله «وكل سنة» معناه أنه جرى به العمل. وهذا لا يعارض قوله في رواية الصحيحين «إن النبي ﷺ لم يسن حد الخمر» لأن ضربه أربعين مرة واحدة لا يعد سنة محدودة له مع مخالفته غيره مرة، وأنا صار سنة عملية لجرى أبي بكر عليه ويستفاد من مجموع الروايات أن المشروع في العقاب على شرب الخمر هو الضرب المراد منه إهانة الشارب وتنفير الناس من الشرب. وأن ضرب الشارب أربعين وثمانين كان اجتهداً من الخلفاء فاختر الأول أبو بكر لأنه أكثر ما وقع بين يدي النبي ﷺ واختار عمر الثمانين بموافقته لاجتهاد عبد الرحمن بن عوف بتشبيهه بمحمد قذف المحصنات. وروى الدارقطني هذا الاجتهاد عن علي أيضاً قال «إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افتري وعلى المفتري ثمانون جلدة» ورواه عنه غيره بروايات فيها مقالات تراجع في كتب الحديث لأهله، فتنها يعرف الصحيح وغير الصحيح لا من كتب الفقهاء التي يورد أهل كل مذهب منها ما يقوى مذهبه ويضعف مذهب غيرهم

### ﴿فائدة في المشروع من المسابقة والرماية﴾

ذكرنا في الكلام على الميسر أن أخذ المال في المسابقة والرماية جائز شرعاً وقد يتوهم بعض العامة منه أن مسابقة الخيل المعروفة في مصر وغيرهما من ذلك الجائز وما هي إلا من القمار المحرم وأما الجائز شرعاً فحكته أنه من الاستعداد للقتال في سبيل الله. وقد اشترط فيه أن يكون السبق (بفتح السين والباء) وهو الجمل الذي يكون لصاحب الفرس السابق إماماً من الأمام (أي الخليفة والسلطان) وهذا لا خلاف فيه، وإما من أحد المتسابقين وعليه الجمهور، ولا يجوز أن يكون مال سبق من

كل منهما ، واذا دخل بينهما ثالث اشترط أيضاً أن لا يخرج من عنده شيئاً . وبهذا الشرط تخرج المسابقة من معنى الميسر والقمار ، وما اشترطه الفقهاء من كون المسابقة معروفة الأبداء والانتها ، وكون الجمل والمسافة التي يستحق بهما معلومين وكون الفرسين أو الافراس معينة ، وكون كل منهما أو منها يحتمل أن يسبق - كل ذلك مما يشترطه المقاصرون أيضاً ويزيدون عليه .

روى أحمد بسند رجاله ثقات عن ابن عمر رضي الله عنهما « أن النبي صلى الله عليه وسلم سبق بالخيل وراهن » وفي لفظ « سابق بين الخيل وأعطى السابق » وروى بسند رجاله ثقات أيضاً من حديث أنس - وقيل له : أكنتم تراهنون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يراهن ؟ قال : نعم ، والله لقد راهن على فرس يقال له سبعة فسبق الناس فيهش <sup>(١)</sup> لذلك وأعجبه » وروى الشافعي وأحمد وأصحاب السنن الأربعة والحاكم من طرق عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا سبق إلا في خف أو نصل أو حافر » ولم يذكر ابن ماجه « أو نصل » صححه ابن القطان وابن حبان وحسنه الترمذي . والمراد بالنصل السهام ، عبر عن السهم بمجديته الجارحة . ويقاس على الرمي بالسهم الرمي ببندق الرصاص وقدائف المدافع . وأجاز الشافعية المسابقة على الاقدام بموض وهذا من الرياضة المقوية للابدان على القتل وغيره من الأعمال

(٩٧) يَأْيَيْهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَمْلَأَنَّ اللَّهُ بَشْيَءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ . فَمَنْ أَعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ قَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ <sup>(٩٨)</sup> يَأْيَيْهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ ، وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَذِيًّا بِلُغَةِ الْكُتُبَةِ ، أَوْ كَفَرَةٌ طَعَامُ

(١) قالوا معناه هش وفرح ( وهو بوزن فتح ) وأشهر معناه الاقبال على ما يشتهى والاسراع للتمتع به ، ويتعدى بالي فيقال : بهش الطفل إلى الثمرة أو اللعبة

مَسْكِينَ ، أَوْ عَدُلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ . عَفَا اللَّهُ عَنْمَا سَلَفَ ، وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمَ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ ( ٩٩ ) أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَعًا لَكُمْ وَلِلسِّيَّارَةِ ، وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا . وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ .

بيننا في تفسير الآية ( ٩٠ ) أن هذه السورة افتتحت بآيات من أحكام الحلال والحرام في الطعام وأحكام النساك (ومنها الصيد في أرض الحرام أوفى حال الاحرام) وتلاها سياق طويل في بيان أحوال أهل الكتاب ومحاجتهم ، ثم عاد الكلام إلى شيء من تفصيل تلك الأحكام الخ ونقول الآن : إن الله جلت الآؤه نهى عباده المؤمنين عن تحريم الطيبات وعن الاعتداء فيها وفي غيرها ، وأمرهم بأكل الحلال الطيب ، ولما كان بعض المبالغين في النساك قد حلفوا على ترك بعض الطيبات ، دين لهم بهذه المناسبة كفارة الايمان ، ثم بين لهم تحريم الخمر والميسر لأنهما من أخبث الخبائث ، فكان هذا وذاك متما لما في أول السورة من أحكام الطعام والشراب . وناسب أن يتمم أحكام الصيد في الحرم والاحرام أيضاً ، فجاءت هذه الآيات في ذلك

وقال الرازي في مناسبة هذا لما قبله مانصه : ووجه النظم أنه تعالى كقول ( لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ) ثم استثنى الخمر والميسر عن ذلك - فكذلك استثنى هذا النوع من الصيد عن المحللات وبين دخوله في المحرمات . اه وما قلناه خير منه وأصح ، وليست الخمر والميسر من الطيبات فيستثنيان منها بل هما جرس خبيث

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيُؤْخَذَ مِنْكُمْ الْبَيْتُ ﴾ من الصيد تناله أيديكم ورماحكم \* الابتلاء : الاختبار ، والصيد مصدر أطلق على ما يصطاد من حيوان البحر مطلقاً ومن حيوانات البر الوحشية لتؤكل ، وقيل مطلقاً فيدخل فيه غير الماء كدول الحية إلا ما أبيح قتله كما يأتي . وتقدم تفصيل الكلام في الصيد في تفسير أول السورة . وسنأتي في تفسير الآية التالية الخلاف فيما يكفر به الحرم عن صيده ووصف الصيد



بكونه تناله الأيدي والرماح يراد به كثرة وسهولة أخذه ، وإمكان الاستخفاف بالتمتع به . وروى عن ابن عباس ومجاهد أنه ما يؤخذ بالأيدي صغاره وفراخه بالرماح كبار . وقال مقاتل بن حيان : أنزلت هذه الآية في عمرة الحديبية فكانت الوحش والطير تغشاهم في رحلم لم يروا مثله قط فيما خلا ، فتهام الله عن قتله وهم محرمون .

ووجه الابتلاء بذلك أن الصيد ألد الطعام وأطيبه وأهيك باستطابته وبشدة الحاجة إليه في السفر الطويل كالسفر بين الحرمين ، وسهولة تناول الأيدي تغري به ، فتترك ما لا ينال إلا بمشقة لا يدل على التقوى والخوف من الله تعالى كما يدل عليه ترك ما ينال بسهولة ، وقد قيل : إن من العصمة أن لا تجرد ، وهل يعد ترك الزنا ممن لا يصل إليه إلا بسمى وبذل مال وتوقع فضيحة كترك يوسف الصديق له إذ غلقت امرأة العزيز الأبواب دونه وقالت : هيت لك ؟

والمعنى : يا أيها الذين آمنوا إن الله تعالى يقسم بأنه سيختبركم بأرسال شيء كثير من الصيد - أو ببعض من أنواعه - يسهل عليكم أخذ بعضه بأيديكم وبعضه برماحكم ﴿ ليعلم الله من يخافه بالغيب ﴾ أي يبتليكم به وأنتم محرمون ليعلم من يخافه غائبا عن نظر الناس غير مرأ ولا خائف من إنكارهم ، فيترك أخذ شيء من الصيد ويختار شطف العيش على لثة اللحم ، خوفا من الله تعالى وطاعة له في سره - أو يخاف حال كونه متلبسا بالإيمان بالغيب الذي يقتضي الطاعة في السر والجهر . فإذا وقع ذلك منكم علمه الله تعالى لأن علمه يتعلق بالواقع الثابت ، ويترتب على علمه به رضاه عنكم وإثابتكم عليه ، كما يعلم حال من يتعدى فيه ، وقد بين جزاءه في الجملة الآتية ، فدل ذلك على ما حذف من جزاء من يخافه ، والمشهور أن المراد بمثل هذا التعبير أنه تعالى يعاملكم معاملة المختبر الذي يريد أن يعلم الشيء وإن كان علام الغيوب ، لأن هذا من ضروب تربيته لكم وغيايته بتزكيتكم ، وقد تقدم تفسير مثل هذا التعليل بعلم الله تعالى (راجع ص ٨ ج ٢ و ص ١٤٨ ج ٤)

﴿ فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم ﴾ أي فمن اعتدى بأخذ شيء من ذلك الصيد بعد ذلك البيان والاعلام الذي أخبركم الله تعالى به قبل وقوعه ، فله

عذاب شديد الألم في الآخرة - قيل وفي الدنيا بالتعزير والضرب - لأنه لم يبال باختبار الله له ، بل سجل على نفسه أنه لا يخاف الله تعالى بالغيب ، ولكنه قد يخاف لوم المؤمنين وتعزيرهم ، إذا هو أخذ شيئاً من الصيد برأى منهم ، وهذا شأن المنافقين الذين هم في الذرك الأسفل من النار ، لأشأن المؤمنين الصادقين الأبرار .

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾ هذا النداء توطئة لبيان ما يجب على المحرم المعتدى في الصيد من الجزاء والكفارة في الدنيا ، سبق في أول السورة تحريم الصيد على من كان محرماً بحج أو عمرة ومن كان في أرض الحرم ، وقد أعاده هنا ليرتب عليه جزاءه ، وتقدم هنالك أن الحرم بضمين جمع حرام وهو الحرم بحج أو عمرة وإن كان في الحل .

﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ أى ومن قتل شيئاً من الصيد وهو محرم قاصداً لقتله فجزاؤه - أو فعلية جزاء - من الأضام مماثل لما قتله في هيئته وصورته إن وجد ، وإلا ففي قيمته ، وقيل في قيمته مطلقاً . وسياق التحقيق الخلاف في ذلك ، قرأ عاصم وحزمة والكسائي «فجزاء» بالرفع والتنوين و «مثل» بالرفع والاضافة لما بعده ، وهو ظاهر وقرأ الباقرن باضافة جزاء إلى مثل وهو مخرج على أن مثل الشيء عينه ، على حد «ليس كمثل شيء» أو هو من قبيل خاتم فضة أى من فضة وأن المعنى فعلية جزاء الذى قتله أى جزاء عنه . وقال الزمخشري : أصله «فجزاء مثل ما قتل» بنصب مثل بمعنى فعلية أن يجزى مثل ما قتل من النعم ثم أضيف ، كما تقول : عجبت من ضرب زيداً ، ثم من ضرب زيداً .

قتل المحرم بحج أو عمرة للصيد حرام بالإجماع لنص الآية ، ولكن أكل المحرم مما صاده من ليس بمحرم مختلف فيه ، فقيل يحرم مطلقاً عملاً بظاهر الآية الآتية وحديث الصعب بن جثامة عند أحمد ومسلم وغيرهما . وقيل يجوز مطلقاً ، لما ورد من أن النبي ﷺ والصحابة أكلوا مما أهدى إليهم من لحم الحمار الوحشى والجمهور على جواز الأكل مما يصيده غير المحرم لنفسه ويهدي منه للمحرم وهو التحقيق الذى يجمع به بين الروايات كما يدل عليه حديث أبى قتادة فى الصحيحين

وغيرهما وهو الذي صاد الحمار الوحشى وأكل منه النبي ﷺ وأصحابه في الحديثية وقد اختلفوا في الصيد الذى نهت الآية عن قتله فقال الشافعى : هو كل حيوان وحشى يؤكل لحمه ، فلاجزاء في قتل الأهلئ ومالا يؤكل لحمه من السباع والحشرات ، وهى كثيرة فى مذهبه ، ومنها الفواسق الخمس التى ورد الاذن فى حديث عائشة فى الصحيحين وغيرهما بقتلها فى الحل والحرم - وهى الغراب والحدأة والعقرب والغارة والكلب العقور . وأخرجاه أيضا من طريق مالك وأيوب عن نافع عن ابن عمر . قال أيوب : قلت لنافع : فالحية ؟ قال الحية لا شك فيها ولا يختلف فى قتلها . وألحق مالك واحمد وغيرهما بالكلب العقور الذئب والسيبع والثمر والفهد لأنها أشد ضرراً منه وقال زيد بن أسلم وسفيان بن عيينة : الكلب العقور يشمل هذه السباع العادية كلها ، وذهب أبو حنيفة إلى وجوب الجزاء فى قتل كل حيوان إلا الفواسق الخمس وجعل الذئب منها لأنه كلب يرى . والمراد بالغراب الأبقع الضار لا الأسحم الذى يؤكل فانه صيد . والحاصل أن الحيوانات الضارة لا تقتل اتقاء ضررها ، لأجزاء على المحرم إذا قتلها ، أطلق ذلك بعضهم ، قال الحافظ ابن كثير : وقال مالك رحمه الله لا يقتل الغراب إلا إذا صال عليه وآذاه ، وقال مجاهد بن جبر وطائفة : لا يقتله بل يرميه ، وروى مثله عن على كرم الله وجهه . وقد روى هشيم : حدثنا يزيد بن أبي زياد عن عبد الرحمن بن أبي نعم عن أبي سعيد عن النبي ﷺ أنه سئل عما يقتل المحرم ؟ فقال « الحية والعقرب والفويسقة ( أى الغار ) - ويرى الغراب ولا يقتله - والكلب العقور والحدأة » رواه أبو داود عن احمد بن حنبل والترمذى عن احمد بن منيع كلاهما عن هشيم ، ثم ذكر أن الترمذى حسنه .

واختلفوا فى اشتراط التعمد لوجوب الجزاء فذهب أكثرهم إلى أنه لا يشترط التعمد . وقالوا إن الكتاب دل على جزاء المتعمد وسكت عن جزاء الخطئ . ولكن السنة مضت بأن عليه الجزاء أيضا . قاله الزهرى .

والجمهور على أن المتعمد هو القاصد لقتله مع ذكره لأحرامه وعلمه بحرمته قتل ما يقتله . ومنهم من يشترط نسيان الأحرام . ولم نر لجمهور حديثا صرفوا يدل على تفريم الخطئ . ولا رواية صحيحة صريحة فى كون ذلك كان من عمل النبي ﷺ

وخلفائه الراشدين ، إلا ما رواه الحكم عن عمر أنه كتب بذلك . وروى الشافعي وابن المنذر عن عمرو بن دينار قال : رأيت الناس أجمعين يفرمون في الخطأ ، وما قاله الزهري أصرح منه . ولكن لا يعد مثل هذا دليلاً شرعياً . ولذلك احتج الشافعي بالقياس على قتل الخطأ بالروايات . ويشبهه أن يكون قول عمرو بن دينار حكاية للاجماع ولكن لا يصح ، فالخلاف في المسألة مروى عن ابن عباس وطاوس وسعيد بن جبير - كما هم صرحوا باشتراط العمد . وعبارة طاوس : لا يحكم على من أصاب صيداً خطأ ، إنما يحكم على من أصابه عمدًا ، والله ما قال الله إلا « ومن قتله منكم متعمداً » وروى عن ابن عباس ومجاهد وابن سيرين اشتراط التعمد للقتل مع نسيان الاحرام . والروايات في الخلاف مفصلة في الدر المنثور وغيره واشتراط العمد مذهب داود الظاهري ، وقد شرح الرازي استدلاله بالآية شرحاً يؤذن باختياره له .

وروى عن سعيد بن جبير ما يصح أن يكون بياناً لسبب الخلاف لولا اجمال فيه ، وذلك قوله : إنما كانت الكفارة فيمن قتل الصيد متعمداً ، ولكن غلط عليهم في الخطأ كي يتقوا . اهـ ولم يبين من أين جاء التخليط ، فان صحت الرواية عن عمر انه : كتب أن يحكم عليه في الخطأ والعمد - جاز أن يكون هذا اجتهاداً منه في أحوال خاصة لسد ذريعة صيد العمد في حال الاحرام ، كما فعل في إمضاء الطلاق الثلاث باللفظ الواحد لمنع الناس منه ، ثم تبعه الجمهور في هذا وذلك لأن الإمام الأعظم يجب طاعته في المسائل الاجتهادية ومراعاة المصلحة التي أرادها وعدم تعديها . ومن لم يتبعه في ذلك ولا سيما بعد انقضاء خلافته يقول إن اجتهاده ليس شرعاً ولا دليلاً من أدلة الشرع ، فكيف يؤخذ على علته فيما كان كسألتنا من المسائل المنصوصة في القرآن أو التي مضت فيها السنة قبله وفي صدر خلافته كسألة الطلاق الثلاث ؟ هذا مع علمنا بأنه كان يخطئ فيراجع فيمترف بخطئه ويرجع عنه . فان قيل ان العلماء المجتهدين قد اتبعوه في ذلك لإقرار الصحابة بإياه عليه وعدم معارضتهم له كما دلتهم فيما يروونه خطأ - قلنا إنه لم يثبت أنه عرض مسألة تغريم من قتل الصيد خطأ على الصحابة وأقرره عليها . وإنما قال الحكم انه كتب ، ولم يقل لمن

كتبه والظاهر - إن صح - أنه لبعض عماله ، ويحتمل أن يكون في واقعة حال اقتضت ذلك ، ونص كتابته لم يذكر في الرواية ، والحكم الذي روى هذا الأثر هو ابن عتيبة الكندي الكوفي كما يظهر من اطلاق اسمه وهو على توثيق الجماعة له من المدلسين كما قال ابن حبان في الثقات ، وقال فيه ابن مهدي : الحكم بن عتيبة ثقة ثبت ولكن يختلف معنى حديثه ، ولم نقف على رجال السند اليه عند الذين رووا الأثر عنه - وهم ابن أبي شيبة وابن جرير وابن أبي حاتم كما في الدر المنثور - لنعرف درجة روايتهم ، وجملة القول أن هذا الأثر ليس بحجة ، وسيأتي ماصح من حكم عمر .

بعد كتابة ما تقدم راجعت تفسير شيخ المفسرين ابن جرير الطبري ، فاذا به قد أورد في رواياته قول من قالوا ان المراد من النعمد في الآية هو العمد لقتل الصيد مع نسيان قاتله لاحرامه حال قتله إياه ، وقول من قالوا انه العمد لقتله مع ذكر قاتله لاحرامه - ولكنه ذكر في هذه الروايات قول من قالوا بالجزاء في العمد بالكتاب وفي الخطأ بالسنة أو لسد الذريعة وحفظ حرمة الله أي بالقياس - ثم قال :

« بالصواب من القول في ذلك عندنا أن يقال : إن الله تعالى حرم قتل صيد البر على كل محرم في حال إحرامه مادام حراماً بقوله ( يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ) ثم بين حكم من قتل ما قتل من ذلك في حال إحرامه متعمداً لقتله - ولم يخص المتعمد قتلته في حال نسيانه إحرامه ولا الخطيء في قتله في حال ذكره إحرامه ، بل عمم في إيجاب الجزاء على كل قاتل صيد في حال إحرامه متعمداً ، وغير جائز إحالة ظاهر التنزيل إلى باطن من التأويل ، لا دلالة عليه من نص كتاب ولا خبر لرسول الله ﷺ ولا إجماع عن الأمة ولا دلالة عليه من بعض هذه الوجوه فاذا كان كذلك فسواء كان قاتل الصيد من المحرمين عامداً قتلته ذاكراً لاحرامه أو عامداً قتلته ناسياً لاحرامه ، أو قاصداً غيره فقتله ذاكراً لاحرامه ، في أن على جميعهم من الجزاء ما قال ربنا تعالى وهو ( مثل ما قتل من النعم ) الخ »

أقول : هذا هو الاستدلال الصحيح البين ولكن لا يظهر دخول القسم الأخير من التفصيل فيه ، وهو قوله « أو قاصداً غيره فقتله ذاكراً لأحرامه » لأن هذا من قتل الخطأ لا العمد ، إلا أن يريد صورة معينة وهي أن يقصد قتل صيد فيصيب صيداً غيره وهو ذاكر لأحرامه ، إذ يصدق عليه حينئذ أنه قصد قتل الصيد باطلاق وأنه منتهك لحزمة الاحرام ، ولعل هذا هو المراد ، ويقرب منه ما إذا قصد رميه لجرحه لا لقتله . وأما إذا رمى غرضاً لا حيواناً أو حيواناً يباح قتله كالكلب العقور فأصاب سهمه أو رصاصه صيداً لم يكن يراه مثلاً - فلا جزاء عليه في هذا بمقتضى الدليل الذي قرره ، وسيأتي أن عمر قال في مثله إنه أشرك فيه العمد بالخطأ ثم قال ابن جرير : وأما ما يلزم بالخطأ قاتله فقد بينا القول فيه في كتابنا (كتاب لطيف القول في أحكام الشرائع) بما أغنى عن ذكره في هذا الموضع ، وليس هذا الموضع موضع ذكره ، لأن قصدنا في هذا الكتاب الإبانة عن تأويل التنزيل ، وليس في التنزيل للخطأ ذكر فنذكر أحكامه . اهـ

واختلفوا في المثل المراد من الآية فذهب الجمهور إلى اعتبار مثل المقتول في خلقه كصورته وفعله ، وذهب إبراهيم النخعي إلى اعتبار القيمة وتبعه أبو حنيفة وأبو يوسف . والأول مؤيد بحكم الرسول ﷺ وحكم علماء الصحابة . روى أحمد وأصحاب السنن الأربعة وابن حبان والحاكم عن جابر قال « جعل رسول الله ﷺ في الضبع يصيبه المحرم كبشاً وجعله من الصيد » أي لأنه يوكل لجه كما ثبت في غير هذا الحديث أيضاً ، وقد روى مرفوعاً وموقوفاً ، وذكر الترمذي أنه سأل البخاري عن هذا الحديث فصحه ، ورواه الدارقطني عن الاجلج بن عبد الله عن أبي الزبير عن جابر عن النبي ﷺ قال « في الضبع إذا أصابه المحرم كبش ، وفي الظبي شاة ، وفي الأرنب عناق وفي اليربوع جفرة » قال والجفرة التي قد ارتعت . والاجلج هذا قال أبو حاتم لا يحتج بحديثه ووثقه يحيى بن معين وقال ابن عدي : صدوق ، وقال الحافظ في تقريب التهذيب : صدوق شيعي من السابعة ، فاعتمد توثيقه ، وقال الشوكاني في نيل الأوطار : وحديث جابر أخرجه البيهقي وأبو يعلى وقالوا : عن عمر رفته ، وأما الدارقطني فرواه من طريق إبراهيم الصائغ عن عطاء عن

جابر يرفعه ، وكذلك الحاكم ، ورواه الشافعي عن مالك عن أبي الزبير موقوفاً على جابر وصححه وقنه الدارقطني من هذا الوجه . وقال السيوطي في الدر المنثور : وأخرج ابن أبي شيبة والحاكم وصححه عن جابر قال : قال رسول الله ﷺ « الضبيع صيد فإذا أصابه الحرم ففيه جزاء كبش مسن وتؤكل »

أقول : والحديث يدل على اعتبار السن في المائلة فالعنز (بالتحريرك أنثى المعز) كالنمجة من الضأن ، والعناق (بالفتح) الأنثى من ولد المعز قبل استكمالها السنة والجفرة بفتح الجيم الأنثى من ولد الضأن التي بلغت أربعة أشهر .

﴿ يحكم به ذوا عدل منكم ﴾ أى يحكم بالجزاء من النعم وكونه مثل المقتول من الصيد رجلان من أهل العدالة والمعرفة منكم أيها المؤمنون . ووجه الحاجة إلى حكم العدلين أن المائلة بين النعم - وهى الإبل والبقر والغنم بأنواعها - وبين الصيد الوحشى - وأنواعه كثيرة ، مما يخفى على أكثر الناس . قال ابن جرير : ووجه حكم العدلين إذا أرادوا أن يحكموا بمثل المقتول من الصيد من النعم على القاتل أن ينظروا إلى المقتول أو يستوصفاه ، فإن ذكر أنه أصاب ظبياً صغيراً حكماً عليه من ولد الضأن بنظير ذلك الذى قتله فى السن والجسم ، فإن كان القدى أصاب من ذلك كبيراً حكماً عليه من الضأن بكبير - وإن كان الذى أصاب حمار وحش حكماً عليه ببقرة ، إن كان الذى أصاب كبيراً فكبيراً من البقر وإن كان صغيراً فصغيراً ، وإن كان المقتول ذكراً فثله من ذكور البقر ، وإن كان أنثى فثله من البقر أنثى . ثم أورد من الشواهد على ذلك ما حكم به عمر وعبد الرحمن بن عوف على المذنبين قتلا الظبي ، وقد رواها من عدة طرق ولا يبعد أن تكون القصة متعددة ، وقد حكى بشاة ، وسبأى

وأما مالا مثل له من النعم بوجه من وجوه الشبه فيحكم العدلان فيه بالقيمة قال الحافظ ابن كثير : وأما قوله « فجزاء مثل ماقتل من النعم » حكى ابن جرير أن ابن مسعود قرأ « فجزاؤه مثل ماقتل من النعم »<sup>(١)</sup> وفى قوله ( فجزاء مثل ماقتل من النعم ) على كل من القراءتين دليل لما ذهب إليه مالك والشافعي وأحمد والجمهور من وجوب الجزاء فى مثل ماقتله الحرم إذا كان له مثل من الحيوان الانسى خلافاً

(١) لم تثبت هذه القراءة بالتواتر فعلمه قال الجلة على طريقة التفسير فظنها السامع قراءة

لأبي حنيفة رحمه الله حيث أوجب القيمة سواء كان الصيد المقتول مثلياً أو غير مثلي. قال وهو مخير، إن شاء تصدق بقيمته وإن شاء اشترى به هدياً. والذي حكم به الصحابة في المثلي أولى بالاتباع، فانهم حكموا في النعامة بمدينة وفي بقرة الوحش ببقرة وفي الغزال بعنز. وذكر قضايا الصحابة وأسانيدها مقرر في كتاب الأحكام. وأما إذا لم يكن الصيد مثلياً فقد حكم ابن عباس فيه بشمته يحمل إلى مكة. رواه البيهقي ثم قال: وقوله تعالى (يحكم به ذوا عدل منكم) يعني أنه يحكم بالجزاء بالمثلي أو بالقيمة في غير المثل علان من المسلمين. واختلف العلماء في القاتل: هل يجوز أن يكون أحد الحكمين؟ على قوانين (أحدهما) لا، لأنه قد ينهم في حكمه على نفسه وهذا مذهب مالك، (والثاني) نعم، لعموم الآية وهو مذهب الشافعي وأحمد واحتج الأولون بأن الحاكم لا يكون محكوماً عليه في صورة واحدة. قال ابن أبي حاتم حدثنا أبي حدثنا أبو نعيم الفضل بن دكين حدثنا جعفر هو ابن برقان عن ميمون بن مهران «أن أعرابياً أتى أبا بكر فقال: قتلته صيداً وأنا محرم فما ترى علي من الجزاء؟ فقال أبو بكر رضي الله عنه لأبي بن كعب وهو جالس عنده ما ترى فيما قال الأعرابي؟ فقال الأعرابي: أتيتك وأنت خليفة رسول الله ﷺ أسألك وأنت تسأل غيرك؟ فقال أبو بكر: وما تنكر؟ يقول الله تعالى (فجزاء مثل ما قتل من النعم، يحكم به ذوا عدل منكم) فتشاورت صاحبي إذا اتفقنا على أمر أمرناك به» وهذا إسناد جيد لكنه منقطع بين ميمون والصدوق. ومثله يحتمل ههنا فبين له الصدوق الحكم برفق وتؤدة لما رآه أعرابياً جاهلاً، وإنما دواء الجهل التعليم فأما إذا كان المعارض منسوباً إلى العلم فقد قال ابن جرير حدثنا هناد وأبو هشام الرافعي قالا حدثنا وكيع بن الجراح عن المسعودي عن عبد الملك بن عمير عن قبيصة ابن جابر قال «خرجنا حجاً فكننا إذا صلينا الغداة أقعدنا وراحلتنا فتناشي نتحدث، قال: فبينما نحن ذات غداة إذ سئح لنا ظبي أو برح، فرماه رجل كان معنا بحجر فمأخطاً حشاه. فركب وودعه ميتاً، قال فمظمانا عليه، فلما قدمنا مكة خرجت معي حتى أتينا عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقص عليه القصة، قال: وإلى جنبه رجل كأن وجهه قلب فضة، يعني عبد الرحمن بن عوف، فالتفت عمر إلى صاحبه فكلمه



قال: ثم أقبل على الرجل فقال: أعمداً قتلته أم خطأ؟ فقال: الرجل لقد تعدت رميه وما أردت قتله، فقال عمر ما أراك إلا أشركت بين العمد والخطأ، اعمد إلى شاة فاذهبها وتصدق بلحمها واتقنع بها يا بني قال فقمنا من عنده فقلت لصاحبي: أيها الرجل عظم شعائر الله فما درى أمير المؤمنين ما يفيتك حتى سألت صاحبه، اعمد إلى ناقتك فانحرها فليعمل ذلك، يعني أن يجزى عنك <sup>(١)</sup> قال قبيصة ولا أذكر الآية من سورة المائدة (يحكم به ذوا عدل منكم) فبلغ عمر مقالي فلم يفجأنا منه إلا ومعه الدرة قال: فعلا صاحبي ضرباً بالدرة <sup>(٢)</sup> أقتلت في الحرم وسفهت في الحكم <sup>(٣)</sup> قال ثم أقبل على، فقلت يا أمير المؤمنين: لأحل اليوم شيئاً يحرم عليك مني، فقال: يا قبيصة بن جابر إني أراك شاب السن فسيح الصدر، بين اللسان، وإن الشاب يكون فيه تسعة أخلاق حسنة وخلق سيء فيفسد الخلق السيء الأخلاق الحسنة، فياك وعثرات الشباب» ثم ذكر ابن كثير طارفاً أخرى لأثر قبيصة ثم نقل عن ابن جرير الطبري أن ابن جرير البجلي قال: أصبت ظبياً وأنا محرم فذكرت ذلك لعمر فقال أئت رجلين من أخوانك فليحكم عليك، فأتيت عبد الرحمن بن سعدة فحكما على بتيس أعفر. ثم نقل عنه أيضاً أن رجلاً من ظبياً قتلته وهو محرم فأتى عمر ليحكم عليه فقال له عمر: احكم معي فحكاه بجدى قد جمع الماء والشجر ثم قال عمر (يحكم به ذوا عدل منكم) قال ابن كثير: وفي هذا دلالة على جواز أن يكون القاتل أحد الحكمين كما قاله الشافعي وأحمد رحمهما الله تعالى (ثم قال) واختلفوا هل تستأف الحكومة في كل ما يصيبه المحرم فيجب أن يحكم فيه ذوا عدل وإن كان قد حكم من قبله الصحابة؟ يرجع فيه إلى عدلين <sup>(٤)</sup>

(١) هذا التفسير من الراوى يفيد أن الرواية «فلعل ذلك» بحذف خبر لعل وهي كذلك في الدر المنثور. وفي نسخة ابن جرير المطبوعة بالمطبعة الميمنية «فعل ذلك» بدل «فلعل ذلك» وهذه الطبعة كثيرة الغلط (٢) سقط من هنا قوله «وجعل يقول» كما في تفسير ابن جرير أو «وهو يقول» كما في الدر المنثور (٣) وفي ابن جرير «وسفهت الحكم» وبعبارة الدر المنثور: أقتلت الصيد في الحرم وسفهت الفتيا؟ (٤) في العبارة تحريف وسقط ويتقرب أن يكون الاصل: فقال الجمهور ما حكم فيه الصحابة لا يرجع فيه إلى عدلين - أي بل يعمل بحكمهم.

وقال مالك وأبو حنيفة : بل يجب الحكم في كل فرد سواء وجد للصحابة في مثله حكم أم لا .

وقد استدلل الحنفية بتحكيم المدلين على كون المراد بالمثل القيمة قالوا لان التقويم هو الذى يحتاج إلى النظر والاجتهاد دون المائلة . والظاهر خلاف ذلك لان قيم هذه الأشياء مما يعرفه كل الناس في الغالب ، وإنما يحتاج إلى الاجتهاد والنظر في دقائق المشابهة بين الحيوانات الوحشية على كثرتها واختلاف صورها وطباعها وبين الأنعام على قلتها وتقارب صفاتها . ومال الألوسى إلى جعل كل من القولين محتاجا إلى هذا الاجتهاد من الحكمين ، جمعا بين مذهبه الأول ومذهبه الثانى ، إذ كان من فقهاء الشافعية ثم صار مفتى الحنفية .

وأما قوله تعالى ﴿ هديا بالغ الكعبة ﴾ فمعناه أن ذلك الجزاء الواجب على قاتل الصيد يجب أن يكون هديا يصل إلى الكعبة ويدبح هنالك أى في جوارها حيث تؤدى المناسك ويفرق لحمه على مساكين الحرم . وقد تقدم في أول تفسير الآية الثانية من السورة أن الهدى لا يكون إلا من الأنعام فهو يؤيد ما ذهب اليه الجمهور من كون المائلة في الجزاء إنما تعتبر في الصفات والهيئات . وكلمة ( هديا ) حال من ( جزاء ) بناء على أنه خبر ، أو من الضمير في قوله ( بحكم به ) أو منصوب على المصدر أى يهدى هديا .

﴿ أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما ﴾ قرأ نافع وابن عامر بإضافة ( كفارة ) إلى ( طعام ) أى كفارة طعام لا كفارة هدى ولا صيام . والباقون بتثوين كفارة ، أى فعلى من قتل الصيد وهو محرم متمداً جزاء من النعم مماثل له أو كفارة طعام مساكين ، أو ما يعادل ذلك الطعام من الصيام ، والعدل بالفتح المعادل للشيء المساوى له مما يدرك بالبصيرة والعقل كالعدل في الاحكام ، وبالكسر المعادل والمساوى مما يدرك بالحس كالفراغتين من الاحمال على جانبي البعير يسمى كل منهما عدلا ، هذا معنى ما قاله الراغب . وقال الزخشرى بعد ذكر القراءة الشاذة بالكسر : والفرق بينهما أن عدل الشيء ما عادله من غير جنسه كالصوم

والأطعام وعدله ما عدل به في المقدار ، ومنه عدلا الحمل لأن كلامهما عدل بالآخر حتى اعتدلا ، كأن المفتوح تسمية بالمصدر ، والمكسور بمعنى المفعول به كالفتح ونحوه ، ونحوهما الحمل والحمل ، وهذا القول هو المروي عن أئمة اللغة .

وهذه الأنواع الثلاثة هي التي ذكرت في فدية الحلق بقوله تعالى (١٩٦:٢) فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك (فالنسك هناك بمعنى الهدى هنا ، وقد ثبت في الصحيح «أن النبي ﷺ أمر كعب بن عجرة بحلق رأسه لما آذته القمل ، وأن يطعم ستة مساكين أو يهدي شاة أو يصوم ثلاثة أيام » فلم بذلك أن صيام اليوم الواحد يعدل إطعام مسكينين ، وإن إطعام ستة مساكين وصيام ثلاثة أيام تعدل ذبح شاة في النسك ، فإن قيل : إن هذا يخالف لجعل صيام ثلاثة أيام معادلة لإطعام عشرة مساكين في كفارة اليمين — قلنا : إن الصيام في كفارة اليمين لم يجعل مساويا للأطعام بل تخفيفا على من لم يستطع الإطعام وإلا تلحق بينهم ، وقد علم من كفارة الظهار أن صيام شهرين أعظم من إطعام ستين مسكينا إذ فرض الإطعام على من لم يستطع الصيام ، وهي على الترتيب لا التخيير ، وفي حديث أبي هريرة المتفق عليه جعل كفارة الحجام في نهار رمضان كفارة الظهار والمروي عن ابن عباس في تفسير الآية موافق لما أمر به النبي ﷺ كتب بن عجرة في المعادلة والتقدير ، ولكنه جعل الثلاثة هنا على الترتيب لا التخيير .

وكذلك قال مجاهد والسدي بالترتيب في الثلاثة ، وعن مجاهد رواية أخرى بأنها على التخيير وهو يرويها عن ابن عباس ، وعلى هذا القول جمهور الفقهاء ومنهم أبو حنيفة وصاحبه ومالك والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين عنهما

روى ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس أنه قال : إذا قتل المحرم شيئا من الصيد فعليه فيه الجزاء ، فإن قتل ظبيا أو نحوه فعليه ذبح شاة تدبج بمكة ، فإن لم يجد فأطعام ستة مساكين ، فإن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فإن قتل أيلًا أو نحوه فعليه بقرة ، فإن لم يجدها صام عشرين يوما ، وإن قتل نعاما أو حمار وحش أو نحوه فعليه بدنة من الإبل ، فإن لم يجد أطعم ثلاثين مسكينا<sup>(١)</sup> فإن لم يجد صام ثلاثين

(١) هكذا وجدنا الرواية في تفسير ابن جرير وابن كثير والقياس أن

تكون العبارة ستين مسكينا وإلا فهي على غير القياس .

يوما ، والطعام مد مد يشبعهم .

وروى ابن جرير عن ابن عباس أيضا أنه قال : إذا أصاب المحرم الصيد حكم عليه جزاؤه من النعم ، فإن وجد جزاءه ذبحه فتصدق به ، وإن لم يجد جزاءه قوم الجزاء دزاهم ، ثم قومت الدراهم حنطة ثم صام مكان كل صاع يوما .  
ثم ذكر في رواية أخرى عنه أنه قال : فإن لم يجد جزاء قوم عليه الجزاء طعاما ثم صام لكل صاع يومين ، والظاهر أن رواية صيام يوم عن كل صاع مبنية على القول بأن يطعم كل مسكين نصف صاع أى مدين ، وهو المروى عن تلميذه مجاهد .  
وأن رواية صيام يومين عن كل صاع مبنية على القول بأن يطعم كل مسكين مد واحد كما سبق في الرواية الأولى عنه .

واختار ابن جرير أن كل مسكين يطعم مدا . وعليه علماء الحجاز كمالك والشافعي ، وأبو حنيفة وأصحابه يوجبون مدين لكل مسكين ، وقال أحمد مدين حنطة ومدين من غيره ، وقد أطال الشافعي في بيان التفرقة بين كفارة الصيد وفدية الأذى ، وتسكلم في سائر الكفارات وأثبت بدقائق القياس التي لا يغوص عليها إلا مثله أن صيام يوم يعدل طعام مد ، وقد عقد الربيع بابا خاصا لهذه المسألة في الأم كما أطال في جميع فروع هذه المسائل مقرونة بالشواهد والدلائل .

وذهب الجمهور إلى أن التقويم يكون في المكان الذي قتل فيه الصيد . وقيل بل يقوم بمكة حيث تكون الكفارة وهو مروى عن الشعبي ، وذهب الجمهور القائلون بالتخيير بين الثلاثة إلى أن التخيير بينها هو قاتل الصيد ، وقيل بل التخيير للحكمين ، وحكى هذا عن محمد بن الحسن

واختلفوا في مكان الاطعام فقال بعضهم : مكانه مكان الهدى أى مكة لأنه بدله . وقال آخرون : بل هو مخير فيه .

ليذوق وبال أمره . هذا تعليل لا يجاب الجزاء ، وفسر الزبال بسوء العاقبة وهو من الزبل والزابل الذي هو المطر الثقيل . قال الراغب والمراعاة النقل ، قيل للأمر الذي يخاف ضرره وبال ، ويقال طعام وبيل . والذوق مستعمل في الإدراك العام ، غير خاص بادراك اللسان ، وقد استعمله القرآن في إدراك ألم العذاب

والوبال، ولم يستعمل في إدراك الطموم إلا في قوله تعالى (فلما ذاقا الشجرة) وفي قوله (لا يندوون فيها بردا ولا شرابا إلا حميا وغساقا) وكل استعماله فيما يكره وينم . ولا شك في أن الجزاء والعقوبة من أثقل الأشياء وأشقها على الناس سواء كانت مالية أو بدنية .

﴿عفا الله عما سلف﴾ أي لا يؤاخذكم الله تعالى بما سلف قبل التحريم أو قبل الجزاء ، وقيل عما سلف في الجاهلية لأن الاسلام يجب ما قبله ويظهر نفس صاحبه من الأدرا ن السابقة ، فلا يبقى لها أثر في النفس فتترتب عليه مؤاخذه .

﴿ومن عاد فينتقم الله منه والله عزير ذو انتقام﴾ أي ومن عاد إلى قتل الصيد بعد تحريمه وإيجاب الجزاء والكفارة عليه - أو من عاد إلى قتله مرة ثانية بعد أن كفر عنه في المرة الأولى - فإن الله ينتقم منه في الآخرة ، لأن الجزاء في الدنيا لم يزعه ولم يزره عن الإصرار على المخالفة والله عزير : أي غالب على أمره فلا يغلبه العاصي ، «ذو انتقام» ممن أصر على الذنب . والانتقام المبالغة في العقوبة . وظاهر الآية أن الجزاء في الدنيا إنما نعم العقاب في الآخرة إذا لم يتكرر الذنب ، فإن تكرر استحق صاحبه الجزاء في الدنيا والعقاب في الآخرة ، وبهذا قال الجمهور . وروى عن سعيد ابن جبير وعطاء أن الانتقام هنا هو الكفارة . وهو خلاف الظاهر . وروى عن ابن عباس أن من قتل شيئا من الصيد خطأ وهو محرم يحكم عليه فيه كلما قتله فإن قتل عمداً يحكم عليه مرة واحدة فإن عاد يقال له : ينتقم الله منك ، كما قال الله عز وجل . والمراد أنه لا تجتمع عليه عقوبتا الدنيا والآخرة ، وبهذا قال شرح ومجاهد وسعيد بن جبير والحسن البصري وإبراهيم النخعي كما رواه ابن جرير .

﴿أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة﴾ المراد بالبحر الماء الكثير المستبحر الذي يوجد فيه السمك وغيره من الحيوانات المائية التي تصاد فيدخل فيه الأنهار والآبار والبرك ونحوها . وصيد البحر ما يصاد منه مما يعيش فيه عادة وإن أمكن أن يعيش خارجه قليلا أو كثيرا كالسرطان والسحفاة . وقيل هو ما لا يعيش إلا فيه ، وطير الماء ليس منه فيما يظهر على القولين ، لأنه ليس من الحيوانات

المائية ، وإنما بلازم الماء لصيد طعامه منه . قال الشافعي في الأم بعد بيان معنى البحر بمعنى ما تقدم : ومن خوطب بإحلال صيد البحر وطعامه عقل أنه إنما أحل له ما يعيش في البحر من ذلك وأنه أحل كل ما يعيش في مائه لأنه صيده . وطعامه عندنا ما ألقى وطفا عليه والله أعلم ، ولا أعلم الآية تحتل إلا هذا المعنى . أو يكون طعامه في دواب تعيش فيه فتؤخذ بالأيدي من غير تكلف كتكلف صيده ، فكان هذا دخلا في ظاهر جملة الآية والله أعلم اهـ .

وعن أبي هريرة أن النبي ﷺ قرأ الآية وقال « مالفظ ميتا فهو طعامه » رواه ابن جرير عنه . وروى مثله عن أبي بكر وعمر وابن عباس ، وذكر أن أبا بكر قاله على المنبر . وفي لفظ لابن عباس : ما قذف به ميتا . وقال جابر بن عبد الله : ما حسر عنه . وعن أبي أيوب : مالفظ البحر فهو طعامه وإن كان ميتا . فهؤلاء يرون أن المراد بطعامه في الآية ما لا عمل للانسان ولا كلفة في اصطياده كالذي يطفو على وجهه والذي يقذف به إلى الساحل والذي ينحسر عنه المساء في وقت الجزر أو لأسباب أخرى ، لا فرق بين حيه وميته . وعن ابن عباس في رواية أخرى قال : صيده الطري وطعامه المالح للمسافر والمقيم . وأخذ بهذا بعض العلماء . ولولا هذه الروايات لكان المتبادر من الآية عندي : أحل لكم أن تصطادوا من البحر وأن تأكلوا الطعام المنخذه من حيوانه سواء صيده أو أصاده لكم غيركم أو ألقاه البحر إليكم . وسواء كنتم حلالا أو محرمين : وأما قوله « متاعا » فعناه لأجل تمتيعكم به أو تمتعكم الله به متاعا حسنا . والسيارة جماعة المسافرين يتزودون منه ، فهو متاع المقيم والمسافر .

**﴿ وحرم عليكم صيد البر ما دتم حراما ﴾** هذا أعم من تحريم قتل الصيد فإنه يشمل أخذه من غير قتل . وقيل يشمل أكله وإن صاده غير المحرم مطلقا ، والتعقيب التفصيل ، فما صاده غير المحرم لأجل المحرم أو باعائه أو أذنه لا يحل للمحرم الأكل منه ، وما صاده غير المحرم لنفسه أو لمثله ثم أهدى منه للمحرم فهو حل له . وقد قلنا في تفسير الآية السابقة إن هذا ما يجمع به بين الروايات . وفيه أنه تخصيص للكتاب بأخبار الآحاد . وقد أجاز الجمهور ومنعه بعض الحنابلة مطلقا . وبعض العلماء تفصيل فيه لا يحل لذكره هنا

روى أحمد والشيخان عن أبي قتادة قال « كنت يوما جالساً مع رجال من أصحاب النبي ﷺ في منزل في طريق مكة ورسول الله ﷺ أمامنا والقوم محرمون وأنا غير محرم عام الحديبية ، فابصروا حماراً وحشياً وأنا مشغول أخصف نعلی ، فلم يؤذوني وأحبوا لو أني أبصرته ، فالتفت فأبصرته فقممت إلى الفرس فأسرجه ثم ركبت ونسيت السوط والرمح ، فقالوا : والله لانعينك عليه ، فغضبت فنزلت فأخذتهما ثم ركبت فشددت على الحمار فمقرته ، ثم جئت به وقد مات ، فوقعوا فيه يأكلونه ، ثم إنهم شكوا في أكلهم إياه وهم حرم ، فرحنا وخبأت المضد معي ، فأدركنا رسول الله ﷺ فسألناه عن ذلك فقال : هل معكم منه شيء ؟ فقلت نعم . فتأولته المضد فأكلها وهو محرم » وفي رواية لهم « هو حلال فكلوه » وفي رواية لمسلم « هل أشار إليه إنسان أو أمره بشيء ؟ » قالوا : لا . قال : فكلوه » ولفظ البخاري « هل أشار إليه أحدان يحمل عليها أو أشار إليها ؟ » قالوا : لا ، قال فكلوا ما بقي من لحمها » ورواية الثنائيت مبنية على أن ما صاده أبو قتادة كان أتاناً لا حماراً ، ففي رواية البخاري « فرأينا حمر وحش فحمل عليها أبو قتادة فمقر منها أتاناً الخ » . وهذا هو الصواب إلا أن تكون الواقعة متعددة خلط الرواة بعضها ببعض .

وفي رواية لأحمد وابن ماجه والدارقطني والبيهقي وابن خزيمة « أن أبا قتادة قال للنبي ﷺ : وإني إنما صدته لك . فأمر أصحابه فأكلوا ولم يأكل » وسنده جيد ، وقد استغفروا هذه الزيادة وشكوا في كونها مخدوطة ، لخالفها رواية الصحيحين ، وحاول بعضهم الجمع بكونه أكل قبل أن يتخبر بأنه اصطاده له وامتنع بعد العلم بذلك ، وهو تكلف ظاهر ، ولا يظهر الجمع إلا إذا ثبت أو احتمل تعدد الواقعة ، وفي هذه الرواية شذوذ آخر وهو أن أبا قتادة قال « خرجت مع رسول الله ﷺ زمن الحديبية فأحرم أصحابي ولم أحرم فرأيت حماراً فحملت عليه فاصطدته ، فذكرت شأنه لرسول الله ﷺ وذكرت أني لم أكن أحرمت وأني إنما اصطدته لك الخ ما تقدم » واستشكلوه بأنه كيف جاز أن يترك الإحرام وهو معهم ، والصواب - كما قال ابن عبد البر - أن النبي ﷺ كان وجهه على طريق البحر مخافة العدو ، فلذلك لم يكن محرماً . فعلى هذا لا يكون لتعبيره عن خروجه وعدم إحرامه هنا وجه ظاهر .

وروى أحمد والشيخان عن الصمب بن جثامة « أنه أهدى إلى رسول الله ﷺ حمارا وحشيا وهو بالأبواء ، أو بؤدان ( كلاهما في طريق مكة ) فردده عليه ، فلما رأى مافي وجهه قال : إنا لم نرده عليك إلا أنا حرم »

وروى الشافعي وأحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وغيرهم من حديث جابر أن النبي ﷺ قال : « صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه أو يُصيد لكم » وله طرق لا يخلو واحد منها من علة ، قال الشافعي : هذا أحسن حديث روى في هذا الباب وأقنيس ﴿ واتقوا الله الذي إليه تحشرون ﴾ فلا تحلوا ما حرمه عليكم من الصيد وغيره مخافة أن يعاقبكم يوم تحشرون إليه ، أي تجمعون وتساقون إليه يوم الحساب .

( ١٠٠ ) جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْيَتَّى الْحَرَامَ قِيَمًا لِلنَّاسِ  
وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ . ذَلِكَ لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي  
السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ، وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

هذه الآية تنمة للسياق السابق ، وقد ذكر الله تعالى فيه أن جزاء الصيد يكون هديا بالغ الكعبة . وأريد بالكعبة هنالك حرما وجوارها الذي تؤدي فيه المناسك كما تقدم ، ثم ذكر الكعبة وأراد به عينها ولذلك بينها بالبيت الحرام ، وذكر الهدى أيضا .

وقال الرازي : اعلم أن اتصال هذه الآية بما قبلها هو أن الله تعالى حرم في الآية المتقدمة الاصطياد على المحرم ، فبين ( أي هنا ) أن الحرم كما أنه سبب لآمن الوحش والطير فكذلك هو سبب لآمن الناس من الآفات والمخافات ، وسبب لحصول الخيرات والسعادات في الدنيا والآخرة . اهـ

﴿ جعل الله الكعبة البيت الحرام قيما للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد ﴾  
الجمال هنا إما خلقى تكويني وهو النصير ، وإما أمرى تكليفي وهو التشريع ، وسيأتى توجيه كل منهما ، و ( الكعبة ) في اللغة البيت المكعب أى المربع ، وقيل



المرتفع من كعب الرمح وهو طرف الانبوب الناشز ، أو كعب الرجل وهو الناقى عند مفصل الساق ، ومنه كعبت الجارية (المنت) وكعب يديها يكعب إذا تتأ وارتفع فهي كاعب وكعاب ، وئدى كاعب ، والأول أصح . وقد غلب اسم الكعبة على بيت الله الحرام الذى بناه ابراهيم واسماعيل عليهما الصلاة والسلام بمكة أم القرى فى جزيرة العرب ، وقد سبق بيان ذلك فى تفسير سورة البقرة (ج ١) وتفسير آل عمران (ج ٤) قال مجاهد: انما سميت الكعبة لأنها مربعة ، وقال عكرمة: إنما سميت الكعبة لقربيصها . و (القيام) اصله القوام بالواو فقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها كاليزاز ، والمراد به ما يقوم به أمر الناس ويتحقق أو يستقيم ويصلح ، وقرأ ابن عامر « قبا » بكسر القاف وفتح الياء ، وهو بمعنى « قياما » وقد تقدم مثله فى أول سورة النساء و (الشهر الحرام) ذو الحجة الذى تؤدى فيه مناسك الحج فى تلك المعاهد المقدسة وقيل المراد به جنس الأشهر الحرم التى كانوا يتركون فيها القتال . و (الهدى) ما يهدى إلى الحرم من الانعام للتوسعة على قرائه . و (القلائد) هنا ذوات القلائد من الهدى وهى الانعام التى كانوا يقتلدونها إذا ساقوها هديا ، خصها بالذكر لعظم شأنها ، وقيل هى على معناها الأصلى وهو ما يقتل به الهدى من الثبات ، وكذا ما كان يفقد به يريدو الحج والراجعون منه إلى بلادهم ليأمنوا على أنفسهم فى عهد الجاهلية . وتقدم تفصيل القول فى ذلك أول السورة .

والمعنى على الوجه الأول فى الجعل: أن الله تعالى جعل الكعبة التى هى البيت الحرام قياما للناس الذين يقيمون بجوارها والذين يحجونها ، أى سببا لقيام مصالحهم ومانعهم بايداع تعظيمها فى القلوب ، وجذب الأفتدة إليها ، وصرف الناس عن الاعتداء فيها وعلى مجاوريها وحجابها ، وتسخيرهم لجلب الأرزاق إليها . فهذا هو الجعل الخلقى التكوينى . ويؤيده دعاء ابراهيم صلى الله عليه وعلى آله وسلم الذى حكاه الله تعالى عنه بقوله ( ١٤ : ٣٧ ) ربنا إني أسكنت من ذريتى بوادٍ غير ذى زرع عند بيتك المحرم . ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون ) وفى معناه قوله تعالى ( ٣٨ : ٥٧ ) وقالوا إن نقب الهدى معك نتخطف من أرضنا . أو لم نمكّن لهم حرما آمنا يجبى إليه ثمرات كل شئ رزقا

من لدنا؟ ولكن أكثرهم لا يعلمون (وقوله تعالى ( ٣٩ : ٦٧ أو لم يروا أنا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم ... )

والمعنى على الوجه الثاني : أنه جعلها قياما للناس في أمر دينهم المذهب لأخلاقهم المذكي لأنفسهم ، بما فرض عليهم من الحج الذي هو من أعظم أركان الدين لأنه عبادة روحية بدنية مالية اجتماعية - وتقدم بيان بعض حكمه وسيأتي لها مزيد إن شاء الله تعالى - وما شرع في مناسك الحج من الصدقات والذبايح التي تطهر فاعلمها من رذيلة البخل ومحبة إلى الفقراء وتحبب إليه الفقراء والمساكين ، ويتسع بها رزق أهل الحرم . وهذا هو الجعل الأمرى التشريعى . دع ما تستلزمه كثرة الناس هنالك من جلب الأرزاق وعروض التجارة التي تقوم بها أمور المعيشة .

روى ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس (رض) أنه فسر القيام هنا بقوله : قياما لدينهم ومعالم الحجهم ، وفي رواية أخرى عنه قال : قيامها أن يأمن من توجه إليها ، وروى عن سعيد بن جبيرة ثلاثه أقوال (١) صلاحا لدينهم (٢) شدة لدينهم (٣) عصمة في أمر دينهم . فهذه أقوال من جعل القيام دينيا فقط ، وإنما هو ديني دنيوي ، لأن أهل الحرم وحجابه ما كانوا ليجدوا فيه ما يعيشون به من الثناء ، وما يأمنون به على أنفسهم الهلاك ، لولا أن جعل الله الكعبة والشهر الحرام والهدى والقلائد قياما لأمر المعيشة ، كما جعلها قياما لأمر الدين ، ولكن خص بعضهم القيام الدنيوي بزمن الجاهلية .

روى ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن زيد قال : كان الناس فيهم ملوك يدفع بعضهم عن بعض ، ولم يكن في العرب ملوك يدفع بعضهم عن بعض فجعل الله لهم البيت الحرام قياما يدفع بعضهم عن بعض به - والشهر الحرام كذلك يدفع الله بعضهم عن بعض بالأشهر الحرم والقلائد ، ويلقى الرجل قاتل أبيه وابن عمه فلا يغرض له وهذا كله قد نسخ .

وروى ابن أبي حاتم عن ابن شهاب قال : جعل الله البيت الحرام والشهر الحرام قياما للناس يأمنون به في الجاهلية الأولى لا يخاف بعضهم بعضا حين يلقونهم عند البيت أو في الحرم أو في الشهر الحرام .

وروى عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ عن قتادة (جمل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد) قال حواجز أبقاها الله في الجاهلية بين الناس ، فكان الرجل لو جر كل جريرة ثم لجأ إلى الحرم لم يُقتل ولم يُقرب ، وكان الرجل لو لقي قاتل أبيه في الشهر الحرام لم يعرض له ولم يقربه ، وكان الرجل لو لقي الهدى مقلداً وهو يأكل العصب<sup>(١)</sup> من الجوع لم يعرض له ولم يقربه ، وكان الرجل إذا أراد البيت تقلد قلادة من شعر فأحمته ومنعته من الناس . وكان إذا نفر (أى عاد من الحج) تقلد قلادة من الازخر أو من السمر<sup>(٢)</sup> فمنعته من الناس<sup>(٣)</sup> حتى يأتي أهله - حواجز أبقاها الله بين الناس في الجاهلية اهـ

والختار أن جعل الله تعالى هذه الأشياء قياماً للناس هو جعل تكويني شرعي مما وهو عام شامل لما تقوم به وتتحقق مصالح دينهم ودنياهم ، وشامل لزمان الجاهلية وعهد الاسلام ، لكن له في كل من المهدين صورة خاصة به - ففي عهد الجاهلية كان التكويني أظهر والتشريعي أخفى ، لأنهم على إضاعتهم لشريعة ابراهيم وإسماعيل (ص) إلا قليلاً من مناسك الحج مزجوها بالوثنية والخرافات الوضعية وكانت آيات الله تعالى السكونية ظاهرة فيهم كما تقدم بيانه آنفاً ، وسبق ما في معناه في سورة آل عمران . وأما في عهد الاسلام فالتشريعي أظهر

﴿ ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض وأن الله بكل شيء عليم ﴾  
أى فعل ذلك الجمل لأجل أن تعلموا منه إذا تأملتم فيه أنه تعالى يعلم ما في العالم العلوى والسفلى وإن علمه محيط بكل شيء ، وذلك أنه عز وجل جميل في قلوب العرب في طور جاهليتها وغلظتها وتفانيها في الغزو والسلب والنهب تعظيماً لهذا المكان والأعمال التي تعمل فيه وللزمن الذي فيه تؤدي هذه الأعمال هنالك ، منهم من اعتداء بعضهم على بعض ، وكان سبباً لحقن الدماء وسعة الرزق ، وقد عجزت جميع أمم الحضارة

(١) المصعب بالتحريك أطناب المفاصل التي تلائم بينها وتشدها وهي لا تضع ولا تهضم فلا تغذى (٢) الازخر نبات عطر يكثُر في الحرمين ، والسمر بالتحريك شجر معروف (٣) منعته حمته وحفظته فلا يعتدى عليه أحد لاجلها .

والمدنية في القديم والحديث - بله أم البداوة - عن تأمين الناس في قطر من الاقطار وزمن معين من كل سنة بحيث لا يمكن أن يقع فيها قتال ولا قتل ولا عدوان ، وكذلك جعل في أحكام الحج ومناسكه أعظم الفوائد والمنافع الروحية والجسدية والدينية والدنيوية كما علم مما مر آنفا بالأجمال ، ومما يمتاز في غير هذا المكان من حكم الحج بالتفصيل ، وقد ثبتت هذه المنافع والفوائد التي عليها مدار قيام أمر الناس ثبوتنا قطعيا بالمشاهدة والتجربة ، فدل ما ذكر على أن جعل البيت الحرام والشهر الحرام والهدى والقلائد قياما للناس - لم يكن إلا الحكمة بالغة صادرة عن علم بخفايا الامور وغاياتها ، فكان دليلا على أنه سبحانه يعلم ما في السموات وما في الأرض من أسباب الرزق ونظام الخلق وغير ذلك ، وأنه عليم بكل شيء فلا تخفى عليه خافية . على ان آياته الدالة على علمه بما في السموات والأرض وبغير ذلك أعم وأظهر في نظر العقل من جعله بعض الامكنة والأزمنة سببا لدفع الشقاوة عن كثير من الناس وجلب السعادة والهناء لهم ، فان سننه تعالى في الفلك وسير الشمس والقمر وغيرهما بحسبان ، وفي عالم الجاد والنبات والحيوان ، لا يعتريها من الشبهات ما يعترى السنن المتعلقة بنوع الانسان ، ولكن الناس يفعلون عنها .

- (١٠١) إِعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ  
(١٠٢) مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ ، وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْشُمُونَ  
(١٠٣) قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَلِيفَةُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَلِيفَةِ  
فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ .

أرشدنا جل شأنه في الآية التي قبل هذه إلى بعض آيات علمه في خلقه وأمره وأرشدنا في هذه إلى العلم بأن العليم بكل شيء ، الذي ظهرت آيات علمه وحكمته في خلق السموات والأرض ، كما ظهرت في جعل البيت الحرام قياما للناس - لا يمكن أن يترك الناس سدى ، كما انه لم يخلقهم عبثا ، فلا يليق بحكمته وعدله أن يجعل الذين اجتروا السيئات ، كالذين آمنوا وعملوا الصالحات ، ولا أن يسوى بين الطيب

والخبث كالؤمن والكافر ، والبر والفاجر ، والمصلح والمفسد ، والمظلوم والظالم ، فلا بد إذاً من الجزاء بالحق ، ولا يملك الجزاء إلا من يقدر على العقاب الشديد ، وعلى المغفرة والرحمة ، لذلك قال ﴿اعلموا أن الله شديد العقاب﴾ لمن دسّ نفسه بالشرك والفسوق والعصيان ﴿وان الله غفور رحيم﴾ لمن زكّى نفسه بالأعمال الصالحة مع التوحيد والإيمان ، فلا يؤاخذ به بما سلف قبل الإيمان ، ولا بما يعمل من سوء بجهالة إذا بادر إلى التوبة والإصلاح ، ولا باللامم ، إذا اجتنب كبائر الإثم والفواحش ، بل يستر ذنبه ويحوه ، فيضمحل في إيمانه وعمله الصالح ، كما يستر القدر القليل ، ويضمحل بما يغمره من الماء الكثير ، ويخضع فوق ذلك برحمة منه ورضوان .

فآلية متضمنة للترغيب والترهيب ، والوعد والوعيد ، فهي وعيد لمن كفر ونوى عن العمل بكتاب الله ، ووعد لمن آمن به وعمل الصالحات ، وقد تقدم تفسير المغفرة والرحمة في كثير من الآيات ، ولعل في تقديم ذكر العقاب وتأخير ذكر المغفرة والرحمة إشارة إلى أن العقاب قد ينتهي بالمغفرة والرحمة فلا يدوم لأن رحمة تعالى سبقت غضبه كما ثبت في الحديث الصحيح ، ولذلك يغفر كثيراً من ظلم الناس لأنفسهم ( ويعفو عن كثير ) وأعاد اسم الجلالة في مقام الإضمار للدلالة على أن مغفرته ورحمته ثابتان له بالأصالة .

﴿ ما على الرسول إلا البلاغ ﴾ الله يعلم ما تبدون وما تكتمون ﴿ هذا بيان لوظيفة الرسول في إثربيان كون الجزاء بيد الله العليم بكل شيء ، وهي أن الرسول من حيث هو رسول الله ليس عليه إلا تبليغ رسالة من أرسله ، فهو لا يعلم جميع ما يبدية المكلفون من الأعمال والأقوال وما يكتمونه منها ، فيكون أهلاً لحسابهم وجزائهم على أعمالهم ، وإنما يعلم ذلك الله وحده ، وفيه إبطال لما عليه أهل الشرك والفضلال من الخوف من معبوداتهم الباطلة والرجاء فيها ، والتماس الخلاص والنجاة من عذاب الآخرة بشفاعتها ، فهو يقول بصيغة الحصر « ما على الرسول إلا البلاغ » والبيان لدين الله وشرعه ، فبذلك تبرأ ذمته ، ويكون من بلغهم هم المسؤولين عند الله تعالى والله وحده هو الذي يعلم ما تبدون وما تكتمون من عقائدكم وأقوالكم وأفعالكم

فيجازيكم عليها ، بحسب علمه المحيط بكل ذرة منها ، فيكون جزاؤه حقاً وعدلاً ،  
 ويزيد المحسنين كرمًا منه وفضلاً ( من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها ) فلا  
 تطالبوا سعادتكم إلا من أنفسكم ، ولا تخافوا عليها إلا منها .

ويؤيد تفسيرنا هذا قوله في سورة الرعد ( ١٣ : ٤٠ ) فأنما عليك البلاغ  
 وعلينا الحساب ) وقوله في سورة الأنعام ( ٦ : ٤٨ ) وما نرسل المرسلين إلا مبشرين  
 ومنذرين ، فمن آمن وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ( ٤٩ ) والذين كذبوا  
 بآياتنا هم العذاب بما كانوا يفسقون ( ٥٠ ) قل لا أقول لكم عندي خزائن الله  
 ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك ، إن أتبع إلا ما يوحى إلي . قل هل  
 يستوى الأعمى والبصير ، أفلا تفكرون ؟ ( ٥١ ) وأنذر به الذين يخافون أن  
 يحشروا إلى ربهم ، ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع ، لهمم ينتقون (

وأما الشفاعة الواردة في الأحاديث فلا تناقض الشفاعة هنا وفي آيات  
 أخرى - لأنها عبارة عن دعاء مستجاب في الآخرة يظهر الله عقبه ماسبق به علمه  
 واقتضته حكمته بحسب ما في كتابه ، تكريماً للداعي الشفيع من غير أن يكون مؤثراً  
 في علم الله ولا في إرادته ، لأن الحادث لا يؤثر في القديم ، ( هو الأول والآخر  
 والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم )

ثم انه تعالى لما بين الجزاء وكونه منوطاً بالأعمال ، أراد أن يبين ما يتعلق به  
 الجزاء من وصف الأعمال والعاملين لها ، فأثبت وجود حقيقتين متضادتين يترتب  
 على كل منهما ما يليق بهما ، وهما حقيقة الطيب وحقيقة الخبيث ، فقال ﴿ قل لا يستوى  
 الخبيث والطيب ﴾ أي قل أيها الرسول مخاطباً كل فرد من أفراد أمة الدعوة :  
 لا يستوى الخبيث والطيب <sup>(١)</sup> من الأشياء والأعمال والأموال - كالضار والنافع ،  
 والافساد والصالح ، والحرام والحلال - ولا من الناس كالظالم والعاقل ، والجاهل  
 والعالم ، والمفسد والمصلح ، والبر والفاجر ، والمؤمن والكافر . فلكل من الخبيث  
 والطيب في القسم الأول حكم يليق به عند الله تعالى ، ولكل منهما في القسم الآخر جزاء

(١) راجع تفسير الكلمتين في ص ١٦٩ و ١٧٠ ج ٧ من التفسير

ومكان يستحقه بحسب صفته (١٣٩:٦) سيحجز بهم وصفهم، إنه حكيم عليم يضع كل شيء في موضعه بحسب علمه، ولعل نكتة تقديم الخبيث في الذكر كون السياق للاهتمام بإزالة شبهة المغترين بكثرة ولذا قال ﴿ولو أعجبك كثرة الخبيث﴾ الخطاب من الرسول لكل مكلف بلغته دعوته كأن تقدم أى ولو أعجبك أيها السامع كثرة الخبيث من الناس وجاههم، أو من الأموال المحرمة لسهولة تداولها والتوسع في التمتع بها، كأكل الربا والرشوة والغلول والخيانة، أو لدعوى أصحابها أنها دليل على حب الله ورضاه عنهم إذ فضلهم بها على غيرهم (وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعتدين)

أى لا يستويان في أنفسهما ولا عند الله ولو فرض أن كثرة الخبيث أعجبتك وغرتك فصرت بعيداً عن إدراك حقيقة الأمر، وهى أن القليل من الحلال كراتب الحاكم العادل وربح التاجر الصادق، خير من كثير الحرام كالرشوة والخيانة، باعتبار حسن العاقبة في الدنيا والآخرة، كما أن القليل الجيد من الغذاء أو المتاع خير من الكثير الردى الذى لا يفي غناه ولا يفيد فائدته بل ربما يضر آكله ويفسد عليه معدته.

كذلك القليل الطيب من الناس خير من الكثير الخبيث فالفتنة القليلة من أهل الشجاعة والثبات والایمان تغلب الفئة الكثيرة من ذوى الجبن والتخاذل والشرك. وأن أفراداً من أولى البصيرة والرأى، ليأتون بما تعجز عنه الجماعات من أهل الغباوة والخرق، والعالم الحكيم يسخر لخدمته ألوفا من الجاهلين (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون؟)

كان المشركون يفخرون على المؤمنين في صدر الاسلام بكثرتهم ويعتزون بها (وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً) فضرب الله تعالى لهم مثل الكافر الذى فاخر المؤمن بقوله (أنا أكثر منك مالا وأعز نفراً) وكيف كانت عاقبة أمره خسراً وقال لهم (١٩:٨) ولن تغنى عنكم فتكم شيئاً ولو كثرت، وأن الله مع المؤمنين) ثم قال للمؤمنين تثبيتاً لهم حتى لا تروهم كثرة المشركين في عددٍهم وعدديهم (٢٦:٨) واذكروا إذ أنتم قليل مستضعفون في الأرض تخافون أن يتخطفكم الناس. فأواكم وأيدكم بنصره) وجاءت هذه الآية والقاعدة العامة وهى أن العبرة بصفة الشيء لا بعدده وإنما تكون العزة بالكثرة بعد التساوى في الصفات.

ولما كان من دأب أهل الغفلة والجهل الغرور بالكثرة مطلقا قال تعالى تعقيبا على ما أثبتته من تفضيل الطيب على الخبيث وإن كثرت الخبيث ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ يَأْتُوا اللَّهَ الْآلِبَابَ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾ أى فاتقوا الله يا أصحاب العقول الراجحة ولا تغفروا بكثرة المال الخبيث ولا بكثرة أعمل الباطل والفساد من الخبيثين ، فان تقوى الله تعالى هى التى تنظمكم فى سلك الطيبين ، فبرجى لكم أن تكونوا من المفلحين . أى الفائزين بخير الدنيا والآخرة .

وإنما خص أولى الآليات بالذكر فى عجز الآية بعد مخاطبة كل مكلف فى صدرها لأن أهل البصيرة والروية من العقلاء هم الذين يعتبرون بعواقب الأمور التى تدل عليها أوائلها ومقدماتها ، بعد التأمل فى حقيقة وصفاتها ، فلا يصرون على الغرور بكثرة الخبيث بعد التنبيه والتذكير ، وأما الأغرار الغافلون الذين لم يمرنوا عقولهم على الاستقلال فى النظر ، والاعتبار بالتجارب والحكم ، فلا يفيدهم وعظ واعظ ولا تذكير مذكر ، بل لا يعتبرون بما يرون بأعينهم ويسمعون بأذانهم من حوادث الأغنياء الذين ذهبت أموالهم الكثيرة المجموعة من الحرام ، ولان عواقب الآم والدول التى اضمحلت كثرتها العاطلة من فضيلتى العلم والنظام ، وكيف ورث هؤلاء وأولئك من كانوا أقل مالا ورجالا ، إذ كانوا أفضل أخلاقا وأعمالا (والعاقبة المتقين) وروى عن السدى أن المراد بالخبيث هنا المشركون وبالطيب المؤمنون وروى عن أبى هريرة قال « لدرهم حلال أتصدق به أحب إلى من مائة ألف ومائة ألف حرام فان شئتم فافروا كتاب الله (قل لا يستوى الخبيث والطيب ) » وروى ابن أبى حاتم عن عبد الرحمن الاسكندراني قال : كتب إلى عمر بن عبد العزيز بعض عماله يذكر أن الخراج قد انكسر ، فكتب إليه عمر « إن الله يقول ( لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث ) فإن استطعت أن تكون فى العدل والإصلاح والاحسان بمنزلة من كان قبلك فى الظلم والفجور والعدوان فافعل . ولا قوة إلا بالله . » فهذه الآية قاعدة فى التشريع وبرهان للقياس الصحيح ، وأصل للأدب والتهديب

( ١٠٤ ) يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ



تَسْأَلُكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنْزَلُ الْقُرْآنُ تَبَدَّلَ لَكُمْ ، عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ( ١٠٥ ) قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ

قال الرازي : في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه ( الاول ) أنه تعالى لما قال « ما على الرسول إلا البلاغ » صار التقدير كأنه قال : ما بلغه الرسول اليكم فخذوه وكونوا متقادين له ، وما لم يبلغه الرسول اليكم فلا تسألوا عنه ولا تخوضوا فيه ، فانكم إن ختمتم فيما لا تكليف فيه عليكم فربما جاءكم بسبب ذلك الخوض الفاسد من التكليف ما يثقل ويشق عليكم ( الثاني ) أنه تعالى لما قال « ما على الرسول إلا البلاغ » وهذا ادعاء منه للرسالة (؟) ثم ان الكفار كانوا يطالبونه بعد ظهور المعجزات بمعجزات أخرى على سبيل التعنت كما قال حاكيا عنهم ( وقالوا لن تؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا - إلى قوله - قل سبحان ربي ! هل كنت إلا بشرا رسولا؟ ) والمعنى أني رسول أمرت بقبليغ الرسالة والشرائع والأحكام اليكم ، والله تعالى قد أقام الدلالة على صحة دعواي في الرسالة باظهار أنواع كثيرة من المعجزات ، فبعد ذلك يكون طلب الزيادة من باب التحكم ، وذلك ليس في وسعي ، ولعل اظهارها يوجب ما يسوؤكم ، مثل أنها لو ظهرت فكل من خالف بعد ذلك استوجب العقاب في الدنيا . ثم إن المسلمين لما سمعوا الكفار يطالبون الرسول ﷺ بهذه المعجزات وقع في قلوبهم ميل إلى ظهورها فعرفوا في هذه الآية أنهم لا ينبغي لهم أن يطلبوا ذلك ، فربما كان ظهورها يوجب ما يسوؤهم ( الوجه الثالث ) أن هذا متصل بقوله ( والله يعلم ما تبدون وما تكتمون ) فتركوا الأمور على ظواهرها ولا تسألوا عن أحوال مخفية إن تبدل لكم تسوؤكم . اه كلام الرازي بنصه وضعف عبارته .

وأقول : إن مناسبة هاتين الآيتين لآية تبليغ الرسول الرسالة مناسبة خاصة قريية ، ولهما وقع من مجموع السورة ينبغي تذكره والتأمل فيه ذلك أن هذه السورة آخر ما نزل من السور كما قالت عائشة ، وسورة النصر ، كما قال ابن عباس ، وجمع بينهما ابن عمر ، وقد صرح الله تعالى في أوائلها بما كمال الدين ، وإتمام النعمة به على

العالمين ، فناسب أن يصرح فيها بأن الرسول قد أدى ما عليه من وظيفة البلاغ ، الذي كل به الاسلام وأنه لا ينبغي للمؤمنين أن يكثروا عليه من السؤال ، لئلا يكون ذلك سبباً لكثرة التكاليف التي يشق على الأمة احتمالها ، فتكون العاقبة أن يسرع اليها الفسوق عن أمر ربها . وهو معصوم من كتمان شيء مما أمره الله بتبليغه .

فان قيل : إذا كان الأمر كذلك فلم طال الفصل بين هذا التهي وبين الخبر بالكل الدين ، ولم يتصل به في النظم الكريم ؟ قلت : تلك سنة القرآن في تفريق مسائل الموضوع الواحد من أخبار وأحكام . وغيرها لما بيناه مراراً من حكمة ذلك . وهاك أقوى ماورد في أسباب نزول الآيتين :

روى أحمد والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن جرير وغيرهم عن أنس ابن مالك قال « خطب رسول الله ﷺ خطبة ما سمعت مثلاً قط وقال فيها : لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً . قال ففطن أصحاب رسول الله ﷺ وجوههم لهم خنين<sup>(١)</sup> فقال رجل : من أبي ؟ قال فلان » فنزلت هذه الآية ( لا تسألوا عن أشياء ) قال الحافظ ابن كثير : وقال ابن جرير : حدثنا بشر حدثنا يزيد حدثنا سعيد عن قتادة في قوله ( يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبدلكن تسوكن ) الآية ، قال فحدثنا أن أنس بن مالك حدثه أن رسول الله ﷺ سألوه حتى أحفوه بالمسألة فخرج عليهم ذات يوم فصعد المنبر فقال « لا تسألوني اليوم عن شيء إلا بينته لكم . فأشفق أصحاب رسول الله ﷺ أن يكون بين يدي أمر قد حضر ، فجعلت لا ألتفت لايمننا ولا شمالاً إلا وجدت كل رجل لافاً رأسه في نوبه يمكى ، فأنشأ رجل كان يلاحى فيدعى إلى غير أبيه فقال : يا نبي الله من أبي ؟ قال : أبوك حذافة . قال ثم قام عمر - أو قال فأنشأ عمر - فقال رضيتم بالله رباً وبالاسلام ديناً وبمحمد رسولا عائداً بالله - أو قال أعوذ بالله من شر الفتن . قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لم أر في الخير والشر كالיום قط

(١) روى بالمعجمة وبالمهمله وهما اسمان لصوتين مخصوصين والمراد هنا البكاء بهما ، فالأول البكاء الذي يخرج به الصوت من الخياشيم مع غنة والثاني البكاء المرتفع من الصدر وهو دون النحيب .

صورت لى الجنة والنار حتى رأيتهما دون الحائط » أخرجاه ( أى الشيخان ) من طريق سعيد ، ورواه معمر عن الزهرى عن أنس بنحو ذلك أو قريباً منه . قال الزهرى فقالت أم عبدالله بن حذافة « مارأيت ولداً أعق منك . قالت : أكنت تأمن أن أملك قد قارفت ماقارف أهل الجاهلية فتفضعها على رؤوس الناس ؟ فقال والله لو ألحقنى بعبد أسود للحقته » .

وقال ابن جرير أيضاً : حدثنا الحارث حدثنا عبد العزيز حدثنا قيس عن أبى حصين عن أبى صالح عن أبى هريرة قال « خرج رسول الله ﷺ وهو غضبان محمراً وجهه حتى جلس على المنبر ، فقام إليه رجل فقال : أين أبى ؟ قال : فى النار . فقام آخر فقال : من أبى ؟ قال أبوك حذافة . فقام عمر بن الخطاب فقال رضيتم الله رباً وبالاسلام ديناً وبمحمد ﷺ نبياً وبالقرآن إماماً ، إنا يارسول الله حديثو عهد بجاهلية وشرك ، والله أعلم من آباؤنا . قال فسكن غضبه ونزلت هذه الآية ( يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسوءكم ) الآية . إسناده جيد .

وقد ذكر هذه القصة مرسله غير واحد من السلف منهم أسباط عن السدى فذكر ابن كثير عنه مثل حديث أبى هريرة فى جملته وزاد فى آخر كلام عمر - « فاعف عنا عفا الله عنك ، فلم يزل به حتى رضى : فيومئذ قال ، الولد للفراس وللماهر الحجر » ( ثم قال ) قال البخارى : حدثنا الفضل بن سهل حدثنا أبو النضر حدثنا أبو خيثمة حدثنا أبو الجويرية عن ابن عباس رضى الله عنهما قال « كان قوم يسألون رسول الله (ص) استهزاء فيقول الرجل : من أبى ؟ ويقول الرجل تفضل فاقته : أين ناقتى ؟ فأنزل الله فيهم هذه الآية ( يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسوءكم ) حتى فرغ من الآية كلها » تفرد به البخارى .

وقال الامام أحمد حدثنا منصور بن وردان الأسدى حدثنا على بن عبد الاعلى عن أبيه عن أبى البختري وهو سعيد بن فيروز عن على قال « لما نزلت هذه الآية ( والله على الناس حجج البيت من استطاع إليه سبيلاً ) قالوا يارسول الله أفى كل عام فسكت . فقالوا : أفى كل عام ؟ فسكت ، قال ثم قالوا : أفى كل عام ؟ فقال : لا ولو

قلت نعم لوجبت - ولو وجبت لما استنطعتم ، فأنزل الله (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) الآية » وكذا رواه الترمذى وابن ماجه من طريق منصور بن وردان به . وقال الترمذى غريب من هذا الوجه ، وصححت البخارى يقول : أبو البخترى لم يدرك عليا . اهـ

أقول : منصور بن وردان ثقة كما قال ابن حبان وغيره ، وأبو البخترى هو سعيد ابن فيروز النابى ثقة فيه تشيع ، روى عنه الجماعة كلهم ، ولكن مراسيله ضعيفة وقد عزا السيوطى فى الدر المنثور حديث على هذا إلى أحمد والترمذى وحسنه وابن ماجه وابن أبى حاتم والحاكم وذكر نحوه عن ابن عباس عازيا إياه إلى عبد ابن حميد وابن المنذر والحاكم - قال : وصححه - والبيهقى فى سننه . وفيه أن السائل هو الأقرع بن حابس ، وذكر مثله أيضاً عن الحسن من تخرج عبد بن حميد وفيه « ذرونى ما ذرتكم » الخ وهذه الزيادة من أحاديث الصحيحين وغيرهما عن أبى هريرة ولفظ البخارى « دعونى ما تركنكم » ولفظ مسلم « دعونى ما تركتكم » فانما أهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فاذا نهيتكم عن شىء فاجتنبوه ، وإذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم »

قال القسطلانى فى شرحه له تبعاً للحافظ ابن حجر : وسبب هذا الحديث على ما ذكره مسلم (أقول وكذا النسائى) من رواية محمد بن زياد عن أبى هريرة (رض) قال « خطبنا رسول الله ﷺ فقال يا أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال رجل أكل عام يارسول الله ؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً . فقال رسول الله (ص) لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم - ثم قال - ذرونى ما تركتكم » الحديث وأخرجه الدارقطنى مختصراً وزاد فيه : فنزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) اهـ وأقول محمد بن زياد هذا ثقة روى عنه الجماعة كلهم .

ونص سنن النسائى عن أبى هريرة قال « خطب رسول الله (ص) الناس فقال : إن الله عز وجل قد فرض عليكم الحج . فقال رجل : فى كل عام ؟ فسكت عنه حتى أعاده ثلاثاً فقال : لو قلت نعم لوجبت ، ولو وجبت ما قمت بها . ذرونى ما تركتكم ، فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فاذا

أمرتكم بالشئ - وفي نسخة بشئ - فخذوا به ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شئ فاجتنبوه » وروى عن ابن عباس مسألة وجوب الحج وأن الأقرع بن حابس قال « كل عام يارسول الله ؟ فسكت فقال : لو قلت نعم لوجبت ثم إذا لاتسمعون ولا تطيعون ولكنه حجة واحدة » وفي فتح الباري أن ابن عبد البر نقل عن رواية مسلم أن السؤال عن الحج كان يوم خطب صلى الله عليه وسلم وقال « لا يسألني أحد عن شئ إلا أخبرته » وقال ابن جرير : حدثني إسحاق بن إبراهيم بن حبيب بن الشهيد ، قال حدثنا عتاب بن بشير عن خصيف عن مجاهد عن ابن عباس (لاتسألوا عن أشياء) قال « هي البحيرة والسائبة والوصيلة والحامى ، ألا ترى أنه يقول بعد ذلك : ما جعل الله من كذا ولا كذا » قال وأما عكرمة فانه قال : إنهم كانوا يسألونه عن الآيات فنهوا عن ذلك ثم قال ( قد سأله قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين ) قال فقلت : قد حدثني مجاهد بخلاف هذا عن ابن عباس فذلك تقول هذا ؟ فقال : هيه

ثم روى ابن جرير مثل قول مجاهد عن سعيد بن جبير ، ثم قال : وأولى الأقوال بالصواب في ذلك قول من قال : نزلت هذه الآية من أجل إكثار السائلين رسول الله صلى الله عليه وسلم المسائل ، كمسألة ابن حذافة إياه من أبوه ، ومسألة سائله إذ قال « إن الله فرض عليكم الحج » أفى كل عام ؟ وما أشبه ذلك من المسائل ، لتظاهر الأخبار بذلك عن الصحابة والتابعين وعامة أهل التأويل . وأما القول الذى رواه مجاهد عن ابن عباس فغير بعيد عن الصواب ، ولكن الأخبار المتظاهرة عن الصحابة والتابعين بخلافه . ذكر هنا القول من أجل ذلك . على أنه غير مستنكر أن تكون المسألة عن البحيرة والسائبة والوصيلة والحامى كانت فيما سألوا النبي صلى الله عليه وسلم عنه من المسائل التى كره الله لهم السؤال عنها الخ ما قاله ، وفيه أن تلك الأخبار صحاح فوجب ترجيحها ، يشير إلى ضعف سند رواية مجاهد لأن خصيف بن عبد الرحمن راوينا عنه قد ضعفه الإمام أحمد وقال مرة : ليس بقوى . وقال أبو حاتم : تكلم فى سوء حفظه ، ولكن قال ابن معين فيه مرة صالح ومرة ثقة

والطريقة المتبعة فى الجمع بين أمثال هذه الأحاديث : أن يقال : إن النى فى الآية

يشمل كل ماورد في سبب نزولها وكل ما هو في معناه ، وليس كل ماورد في أسباب النزول كان سبباً حقيقياً ، بل كانوا يقولون في كل ما يدخل في معنى الآية ويشمله عموماً : إنها نزلت فيه ، وكثيراً ما ينقلون كلام الرواة بمعناه فيجىء منطوقه متعارضاً وقد بينا هذه المسألة مراراً . وأبعد ما قليل في أسباب نزول هذه الآية : أن بعضهم كان يسأل النبي عن الشيء امتحاناً أو استهزاء ، وهذا لا يصدر إلا من كافر صريح أو منافق ، والخطاب في الآية للمؤمنين فلا يمكن أن يكون نهياً لهم عن سؤال الامتحان أو الاستهزاء ، وإلغى يجوز أن يكون في الآية تعريض بالكافرين والمنافقين وفي بعض روايات حديث أنس بن مالك « أن الناس سألوأ نبي الله ﷺ حتى أحفوه بالمسألة » الخ الحديث المتقدم . وفي حديث لأبي موسى الأشعري في الصحيحين بمعناه « فلما أكثروا عليه المسألة غضب وقال : سلوني » فبعض العلماء يرى أن النهي عن السؤال في الآية لهذا الإحناء والاضطراب الذي آذوا به الرسول ﷺ ولكن ما شرط في النهي وما علل به يناق ذلك

والقول الجامع الروايات والمتبادر من اللغة في معنى الآية ما يأتي :

( يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤم ) ( أشياء ) اسم جمع أو جمع لكلمة ( شيء ) وهي أعم الألفاظ مطلقاً أو الألفاظ الدالة على الموجود فتشمل السؤال عن الأحكام الشرعية ، والعقائد الأسرار الخفية ، والآيات الكونية إذا تحقق فيما ذكر معنى الجملتين الشرطيتين ، والمقصود أولاً وبالذات النهي عن سؤال الرسول ﷺ عن أشياء من أمور الدين ودقائق التكليف ويليه السؤال عن الأمور الغيبية أو الأسرار الخفية المتعلقة بالأعراض ، وغير ذلك من الأشياء التي يحتمل أن يكون إظهارها سبباً للساءة ، إما بشدة التكليف وكثرتها ، وإما بظهور حقائق تنفض أهلها . ولكن حذف مفعول « تسألوا » يدل على العموم ، أي ولا تسألوا غير الرسول عن أشياء يحتمل أن يكون إبداءها سبباً لساءة تكم ، فهي تتضمن النهي عن الفضول وما لا يعنى المؤمن .

ومن المقرر في قوانين العربية أن شرط « إن » مما لا يعطى بوقوعه والجزاء تابع للشرط في الوقوع وعدمه ، فكان التعبير بقوله « إن تبد لكم تسؤم » دون « إذا

أبدت لكم تسوءكم » دالا على أن احتمال إبدائها وكونه يسوء كاف في وجوب الانتهاء عن السؤال عنها

وبهذا يسقط قول من يقول : ان أمثلة المسائل النهي عنها الواردة في أسباب النزول مما يمكن العلم بكون إبدائها يسوء السائلين عنها ، بل يحتمل عندهم أن يكون مما يسر ، وقد كان جواب من سأل عن أبيه ساراً له وكذلك من سأل عن الحج إذ كان جوابه التخفيف عنه وعن الأمة ببيان كون الحج يجب على كل مستطيع مرة واحدة لافي كل عام . ويمكن أن يقال مثل هذا في كل سائل عن أمثال هذه المسائل فلا يظهر تعليل النهي بهذا الشرط ، كل هذا يسقط بما ذكرنا من دلالة الجملة الشرطية المصدرة بان على احتمال وقوع شرطها لا على القطع بوقوعه

ويدل على هذا الذي قررناه قول النبي ﷺ للاعرابي الذي سأله عن الحج « ويحك ماذا يؤمنك أن أقول نعم ؟ ولو قلت نعم لوجبيت » الخ ما تقدم ، وفي رواية لابن جرير « ولو وجبت الكفرتم ، ألا انه إنما أمك الذين قبلكم أئمة الحرج » فهو صريح في كون احتمال قوله « نعم » كان كافياً في وجوب ترك ذلك السؤال ، ويدل عليه أيضاً في سؤال عبدالله بن حذافة عن أبيه قول أمه له « ما رأيت ولداً أعق منك ، أتأمن أن تكون أمك عارفت ما عارف أهل الجاهلية فتفضحها على رءوس الناس ؟ » وسيأتي رأينا في جوابه ﷺ لابن حذافة

﴿ وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم ﴾ أى وان تسألوا عن جنس تلك الأشياء التي من شأنها أن يكون إبدائها مما يسوءكم حين ينزل القرآن في شأنها أو حكمها لاجل فهم ما نزل إليكم فان الله يبيده لكم على لسان رسوله ، وبنحو هذا القول قال شيخ المفسرين ابن جرير الطبري ، فانه بعد إيراد الوجوه السابقة في السؤال عند تفسير صدر الآية قال في تفسير هذه الجملة مانصه :

« يقول تعالى ذكره الذين نهام من أصحاب رسول الله ﷺ عن مسألة رسول الله ﷺ عما نهام عن مسائلهم إياه عن فرائض لم يفرضها عليهم ، وتحليل أمور لم يحللها لهم ، وتحريم أشياء لم يحرمها عليهم - قبل نزول القرآن بذلك - يا أيها المؤمنون السائلون عما سألوا عنه رسولى مما لم أنزل به كتاباً ولا وحياً لا تسألوا عنه

فانكم إن أظهر ذلك لكم تبیان بوحى وتنزيل ساء كم ، لأن التنزيل بذلك إذا جاءكم فاعلموا  
 بجيشكم بما فيه امتحانكم واختباركم ، إما بإيجاب عمل عليكم ، ولزوم فرض لكم ، وفى  
 ذلك عليكم مشقة ، ولزوم مؤنة وكلفة ، وإما بتحریم ما لو لم يأت بتحریمه وحي كنتم  
 من التقديم عليه فى فسحة وسعة ، وإما بتحليل ما تعتقدون تحریمه وفى ذلك لكم مساواة  
 لتقليلكم عما كنتم ترونه حقا إلى ما كنتم ترونه باطلا ، ولست كنتم إن سألتهم عنها بعد نزول  
 القرآن بها وبعد ابتدائكم شأن أمرها فى كتابي إلى رسولي اليكم بين عليكم ما أنزلته  
 إليه من إتيان كتابي وتأويل تنزيلى ووحى .

«وذلك نظير الخبر الذى روى عن بعض أصحاب رسول الله (ص) الذى  
 حدثنا به هناد بن السرى قال : حدثنا أبو معاوية عن داود بن أبي هند عن مكحول  
 عن أبي ثعلبة الخشنى قال «إن الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها ، ونهى عن  
 أشياء فلا تنتهكوها ، وحد حدودا فلا تعتدوها ، وعفا عن أشياء من غير نسيان فلا  
 تبعضوا عنها» ثم روى ابن جرير مثل هذا المعنى عن عبيد بن عمير تفسيراً للآية  
 وروى عن ابن عباس أنه قال : لا تسألوا عن أشياء إن نزل القرآن منها بتفليظ ساء كم  
 ذلك ولكن انتظروا فإذا نزل القرآن فانكم لا تسألون عن شيء إلا وجدتم تبیاناً له  
 وظاهر كلامه أن الحديث موقوف على أبي ثعلبة وستعلم أنه مرفوع .

وقال الحافظ ابن كثير فى بيان هذا الوجه «أى لا تسألوا عن أشياء تستأنفون  
 السؤال عنها فلم له قد ينزل بسؤالكم تشديد أو تضيق وقد ورد فى الحديث «أعظم  
 المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسأله» ولكن إذا نزل القرآن  
 بها مجملة فسألتهم عن بيانها بينت لكم حيفئذ لا احتياجكم إليها (عفا الله عنها) أى ما لم  
 يذكره فى كتابه فهو مما عفا عنه فاسكتوا أنتم عنها كما سكنت عنها ، وفى الصحيح عن  
 رسول الله (ص) أنه قال «ذرونى ما تركتكم فانما أهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم  
 واختلافهم على أنبيائهم» وفى الحديث الصحيح أيضاً «إن الله تعالى فرض فرائض  
 فلا تضيعوها ، وحد حدودا فلا تعتدوها ، وحرم أشياء فلا تنتهكوها ، وسكت  
 عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها»

أقول : أما حديث «ذرونى ما تركتكم» وفى رواية بلفظ «دعونى» فهو فى



الصحيحين وسببه السؤال عن الحج كما تقدم ، وأما حديث أبي ثعلبة فقد عراه الحافظ ابن كثير إلى الصحيح أيضا ولم يسنده ولا أشار إلى من خرجه . وهو في سنن الدارقطني ، وأورده صاحب مشكاة المصابيح عنه في الفصل الثاني من كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة قال : وعن أبي ثعلبة الخشني قال : قال رسول الله ﷺ « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحرم حرمات فلا تنهكوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها »

ورويناه في الأربعين النووية <sup>(١)</sup> عنه بلفظ « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وحرم أشياء فلا تنهكوها ، وسكت عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها » قال النووي : حديث حسن رواه الدارقطني وغيره وثم وجه ثان في معني الجملة وهو أنه يقول : إن تسألوا عن تلك الأشياء في زمن نزول القرآن وعهد التشريع يظهرها الله لكم - إن كانت اعتقادية ببيان ما يجب أن يعلم فيها ، وإن كانت عملية ببيان حكمها ، لأن لكل شيء حكماً يليق به في علم الله وحكمته ، والله تعالى يبين لعباده بنص الخطاب ما لا بد لهم منه لصالح أمرى معادهم ومعاشهم - وبفحوى الخطاب أو الإشارة ما يفتح لهم باب الاجتهاد في كل ماله علاقة بأمر مصالحهم ، فيعمل كل فرد أو هيئة حاكمة منهم بما يظهر أنه الحق والمصلحة ، وينتهي عما يظهر له أنه الباطل والمفسدة ، فيكون الوازع للفرد في المسائل الشخصية من نفسه بحسب درجته في العلم والفضيلة ، وللمجموع في الأحكام والسياسة من أنفسهم أيضاً ، لأنه يتقرر بتشاور أولى الأمر منهم ، وفي ذلك منتهى السعة واليسر . وإذا كان الأمر كذلك فالواجب أن يترك أمر التشريع إليه تعالى ، لأنه أعلم بمصالح العباد من أنفسهم ، فلا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم أحكامها تسؤمكم وتخرجكم ، ومضى سألتم عنها في عهد التشريع لا بد أن تجابوا وتبين لكم ، ولكن هذا البيان قد يسد في وجوهكم باب الاجتهاد الذي فوضه

(١) كتاب الأربعين النووية أول كتاب تلقينه عن الشيوخ - قرأته في بلدنا (القلون) على أستاذنا وشيخ شيوخنا علامة الديار السورية بل العربية الشيخ محمود نشابة رحمه الله تعالى وأجازني به . وذلك قبل أن أبدأ بطلب العلوم

الله إليكم ، ويقيدكم بقيود أنتم في غنى عنها - وسيأتى تفسير هذا المبحث قريباً عقب تفسير الآيات .

فحاصل هذا الوجه : أن السؤال عن تلك الأشياء في زمن نزول القرآن يقتضى ابداءها لكم ، وابدائها يقتضى مساءتكم ، فيجب ترك السؤال عنها البتة

وحاصل الوجه الأول تحريم السؤال عن الأشياء التى من شأن ابدائها أن يسوء السائلين إلا فى حالة واحدة ، وهى أن يكون قد نزل فى شأنها شيء من القرآن فيه إجمال وأردتم السؤال عن بيانه ليظهر لكم ظهوراً لامراً فيه ، كما وقع فى مسألة تحريم الخمر بعد نزول آية البقرة - تقدم بيانه بالتفصيل - فعلى هذا تكون الجملة الشرطية الثانية من قبيل الاستثناء من عموم النهى . وإنما يدل هذا على جواز السؤال عن تلك الأشياء بشرطه لا على وجوبه ، فالسؤال عما ذكر غير مطلوب باطلاق

وكل من هذين الوجهين ظاهر فى السؤال عن الأشياء التى تقتضى أجوبتها تشريعاً جديداً ، وأحكاماً تزيد فى مشقة التكاليف . ولا يظهر البتة فى سؤال الآيات الكونية لما يعارض ذلك من النصوص الدالة على عدم إجابة مقترحي الآيات لعنادهم ومشابغتهم ، وكون الإجابة تقتضى هلاكهم إذا لم يؤمنوا بها ، كما هى سنة الله فيمن قبلهم ( فان قيل ) إنما هذا الوعد للمؤمنين ، وإنما كانت تلك الاقتراحات من الكافرين ( قلنا ) لو أن المؤمنين فهموا من الآية أنهم يجابون إلى ما يقترحون من الآيات لوجد كثير منهم يقترح ذلك لما للنفوس من الشوق إلى رؤية الآيات . وأما السؤال عن الأمور الواقعة التى تقتضى أجوبتها اخباراً عن أسرار خفية وأمور غيبية ، فلا يظهر فيه كل من الجوابين مثل ظهوره فى طلب الأحكام ، ولا سيما الأشياء الشخصية كسؤال بعضهم عن أبيه ، فإذا صح أنه مراد من الآية فوجهه - والله أعلم - أن زمن نزول القرآن هو زمن بيان المفيات واطهارها للرسول عند الحاجة إلى معرفتها ، ومنه وقت السؤال عنها ، فانه إن سئل عنها يخبره الله بها مزيداً فى إثبات نبوته ورسالته ، كما أخبره بالجواب عن الروح وعن أصحاب الكهف وذى القرنين حين سأله اليهود عنها . وعندى أن جوابه ﷺ لمن سأله عن أبيه جواب شرعى لا غيبى ، بدليل قوله بتلك

المناسية « الولد للفراش » فكأنه قال له : أبوك الشرعى من ولدت على فراشه وهو حنيفة ابن قيس ، وهذا من أسلوب الحكيم المتضمن لتعليمهم ما ينفعهم من السؤال فهو من قبيل ماورد في تفسير ( يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج ) وقد تقدم في تفسير سورة البقرة ( ج ٢ )

وهذه الآية تدل على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة أو على أنه لا يقع - وقد غفل جمهور الأصوليين عن الاستدلال بها - وبيان ذلك : أن مايسأل عنه إما أن يكون مما يطلب العلم به كالمقائد والخبار ، وإما أن يكون مما يطلب العمل به وهو الأحكام . وتأخير البيان - دع تركه وعدمه - يقتضى الإقرار على الاعتقاد الباطل ، أو العمل بغير الوجه المراد للشارع ، إلا أن يكون شرعه تركه لاجتهاد الناس توسعة عليهم . ولا يدخل في هذا ولا ذلك السؤال عن الأمور الشخصية كسؤال من سأل عن فاقته . ولذلك جعلنا هذا النوع من السؤال غاية في خفاء دخوله في عموم ( وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبدل لكم ) فان كان داخل فيه فحكته - والله أعلم - أن عدم إبداء الجواب للسائل المؤمن ربما كان مشككا له في رسالة الرسول ﷺ

وذهب أبو السعود مذهبا غريبا في الآية وتعليل إبداء الأشياء المسئول عنها بما يوجب المساءة في كل من نوعيها ، فقال : والمراد بها ما يشق عليهم ويفهم من التكليف الصعبة التي لا يطيقونها ، والأمرار الخفية التي يفتضحون بظهورها . ونحو ذلك مما لاخير فيه ، فكما أن السؤال عن الأمور الواقعة مستتبع لإبدائها ، كذلك السؤال عن التكليف مستتبع لإيجابها عليهم بطريق التشديد لإساءتهم الأدب واجترائهم على المسألة بالمراجعة ، ونجاوزهم عما يليق بشأنهم من الاستسلام لأمر الله عز وجل ، من غير بحث فيه ولا تعرض لكيفيته وكميته . اهـ

ثم أورد على ماقرره - بعد أن استشهد عليه بما ورد في سبب نزول الآية - ثلاثة إیرادات وأجاب عنها فقال :

( إن قلت ) تلك الأشياء غير موجبة للمساءة البتة ، بل هي محتملة للإيجاب المسرة أيضا ، لأن إيجابها للأولى إن كان من حيث وجودها فهي من حيث عدمها موجبة الأخرى قطعا ، وليست إحدى الحثييتين محققة عند السائل ، وإنما غرضه

من السؤال ظهورها كيف كانت ، بل ظهورها بحيثية إيجابها للمساء ؟  
 ( قلت ) لتحقيق المنهى عنه كماستعرفه مع مافيه من تأكيد النهى وتشديده .  
 لأن تلك الحيثية هى الموجبة لانتهاء والانزجار لحيثية إيجابها للمسرة ، ولاحيثية  
 تردها بين الإيجابيين .

( أن قيل ) الشرطية الثانية ناطقة بأن السؤال عن تلك الأشياء الموجبة  
 للمساء مستلزم لابتدائها البتة كإسراء ، فلم تخلف الابداء عن السؤال فى مسألة الحج  
 حيث لم يفرض فى كل عام ؟

( قلنا ) لوقوع السؤال قبل ورود النهى ، وما ذكر فى الشرطية إنما هو السؤال  
 الواقع بعد وروده ، إذ هو الموجب للتغليظ والتشديد ، ولا تخلف فيه  
 ( إن قيل ) ما ذكرته إنما يتمشى فيما إذا كان السؤال عن الامور المترددة  
 بين الوقوع وعدمه كماذكر من التكاليف الشاقة . وأما إذا كان عن الامور الواقعة قبله  
 فلا يكاد يتمشى لأن ما يتعلق به الابداء هو الذى وقع فى نفس الأمر ولا مرد له  
 سواء كان السؤال قبل النهى أو بعده ، وقد يكون الواقع ما يوجب المسرة كإسراء  
 عبد الله بن حذافة ، فيكون هو الذى يتعلق به الابداء لاغيره ، فيتمتع بالتخلف حتما  
 ( قلنا ) لا احتمال للتخلف فضلا عن التمتع ، فان المنهى عنه فى الحقيقة إنما هو  
 السؤال عن الأشياء الموجبة للمساء الواقعة فى نفس الأمر قبل السؤال ، كسؤال  
 من قال : أين أبى ؟ لا عما يعملها وغيرها مما ليس بواقع لكنه محتمل للوقوع عند  
 المكلفين حتى يلزم التخلف فى صورة عدم الوقوع . ا هـ

وحاصل ماذهب اليه أن المراد من الآية نهى المؤمنين عن السؤال عما يعلمون  
 أن الجواب عنه يسوؤهم من الأخبار والأحكام دون ما يعلمون أنه يسرهم أو يكون  
 محتملا للمسرة والمساء - وهذا النوع من السؤال قلما يقع من أحد - وأن من  
 سأل عن شيء مما يتعلق بالأحكام فى زمن نزول القرآن فان الجواب عنه لا يكون إلا  
 بالتشديد ، عقوبة له وللجميع الأمة على إساءة أدبه . وإن هذا المذهب بعيد عن العقل  
 والنقل ، غير منطبق على عموم الرحمة ويسر الشرع ، وقد غفل قائله عفا الله عنه عند  
 كتابته عن ذلك فلم يفكر إلا فى ظواهر مدلول اللفظ . ولا نتوسع فى بسط الاعتراض

عليه اكتفاء بتقرير الصواب الذي هدانا الله تعالى إليه

أما قوله تعالى ﴿ عفا الله عنها والله غفور حلیم ﴾ فقد روى في تفسيره قولان ( أحدهما ) ما رواه ابن جرير عن عبيد بن عمير وأشرنا إليه فيما قلناه عنه ، ونقلنا مثله عن ابن كثير وهو أن هذه الأشياء التي نهيت عن السؤال عنها هي ماعنا الله عنه بسكوته عنه في كتابه وعدم تكليفكم إياه فاستكنوا عنه أيضاً ، وأيدوا هذا القول بحديث أبي ثعلبة الخشني إذ قال رضي الله عنه « وسكت عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تسألوا عنها » والجملة على هذا صفة لأشياء كالكال بعضهم أوهى استئناف بيانى يتضمن تعليل النهى ، وهو يناسب كون النهى عن المسائل المتعلقة بالتشريع ( ثانيهما ) أن معناه عفا الله عما كان من مسألتكم قبل النهى فلا يعاقبكم عليها لسمعة مغفرته وحلمه ، فهو كقوله فيما يشابه هذا السياق ( عفا الله عما ساف ) وقوله ( إلا ما قد سلف ) ولا مانع عندنا بمنعنا من إرادة المعنيين معاً . فإن كل ما تدل عليه عبارات القرآن من المعانى الحقيقية والمجازية والكنائية يجوز عندنا أن يكون مراداً منها مجتمعة تلك المعانى أو منفردة ما لم يمنع مانع من ذلك كأن تكون تلك المعانى مما لا يمكن اجتماعها شرعاً أو عقلاً ، فحينئذ لا يصح أن تكون كلها مرادة بل يرجح بعضها على بعض بطرق الترجيح المعروفة من لفظية ومعنوية .

ثم قال تعالى ﴿ قد سألهم قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين ﴾ أى قد سأل هذه المسألة - أى هذا النوع منها - أو هذه المسائل - أى أمثالها - قوم من قبلكم ثم أصبحوا بعد إبدائهم كافرين بها ، فإن الذين أكرهوا السؤال عن الأحكام الشرعية بعمية من الأمم قبلكم لم يعملوا بما بين لهم منها بل فسقوا عن أمر ربهم ، وتركوا شرعة لاستئصالهم العمل به ، وأدى ذلك إلى استنكاره واستتباعه أو إلى جحود كونه من عند الله تعالى ، وكل ذلك من الكفر به ، والذين سألوا الآيات كقوم صالح لم يؤمنوا بعد إعطائهم إياها بل كفروا واستحقوا الهلاك في الدنيا قبل الآخرة . والأخبار الفيبية كآيات أو منها . وقد اقتصر ابن جرير في هذه الآية على تفسير المسائل التي سألوها وكفروا بها بالآيات التي يؤيد الله بها

الرسول عليهم السلام ، وذكر ابن كثير المعنيين الذين قرأها آنفاً واستشهد للاول بمسألة السؤال عن الحج ولا بد من الجمع بينهما لتكون هذه الآية تنمة لما قبلها ، وبياناً لسبب ذلك التهي الجامع للمعنيين كما تقدم ، ويؤيد الاول ما ورد في حديث السؤال عن الحج من كون فرضه كل عام بغضى إلى الكفر ، وإنما يظهر ذلك بالوجه الذي قررناه وبيناه ولم نر أحداً سبقنا إليه ، وقد يكون مما لم نره وهو ألاكثر والعبرة في هذه الآية أن كثيراً من الفقهاء وسعوا بأقيستهم دائرة التكليف واتبعوا بها إلى العسر والحرج المرفوع بالنص القاطع ، فأفضى ذلك إلى ترك كثير من أفراد المسلمين وحكوماتهم للشريعة بحملتها ، وفتح لهم أبواب انتقادها والاعتراض عليها ، فاتبعوا بذلك سنن من قبلهم ، ولا بد لنا من عقد فصل خاص في تفصيل هذا البحث .

#### علاوة في بيان

كون كثرة الزيادة على نصوص الشارع والنتطع في الدين باستعمال الرأى في العبادات وأحكام الحلال والحرام - محلاً بيسر الإسلام ومنافياً لمقصد نفتتح هذا الفصل بمقدمات من المسائل أكثر من مقاصد لا وسائل ، يتجلى بهن المراد ويتميز الحق من الباطل

(١) ان الله سبحانه وتعالى قد أكل دينه وأتم به نعمته على المؤمنين بما أنزله من القرآن على خاتم رسله وبما قام به الرسول ﷺ أكل القيام من بيان مراد الله تعالى من تنزيله ، فهذه مسألة قطعية ثابتة بالنقل والعقل ، وقد تقدم تفصيل القول فيها في تفسير ( اليوم أكلت لكم دينكم ) من هذه السورة<sup>(١)</sup>

(٢) ان هذا الدين يسر قد رفع الله تعالى منه الحرج كما نطق به النص في آية الوضوء من هذه السورة<sup>(٢)</sup> وفي سياق آيات الصيام من سورة البقرة - وتقدم تفسير النصين - وسياق نص آخر في معنى نص آية الوضوء في آخر سورة الحج وقال تعالى في سورة الأعلى ( ونيسرك لليسرى ) أى الشريعة التى تفضل

(المائدة س ٥) (٣) القرآن أصل الدين أحكام السنة التي لا ذكر لها فيه ١٣٩

غيرها باليسر، ولذلك سماها الرسول ﷺ بالحنيفية السمحة، ورصفها بقوله «ليلمها كنهها» وجعل الدين عين اليسر مبالغة في يسره فقال «إن هذا الدين يسر وإن يشاد الدين أحد إلا غلبه» الخ رواه البخاري وابن حبان من حديث أبي سعيد المقبري. وقال ﷺ «أحب الدين - وفي لفظ: الأديان - إلى الله الحنيفية السمحة» رواه أحمد والبخاري في الأدب المفرد - وذكره البخاري في ترجمة أحد أبواب الصحيح تعليقا - والطبراني من حديث ابن عباس. وقال ﷺ «يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا» رواه الشيخان من حديث أنس وقال: «لقد تركتكم على مثل البيضاء ليلها ونهارها سواء» رواه ابن ماجه من حديث أبي الدرداء.

(٣) إن القرآن الحكيم هو أصل الدين وأساسه، وقد قال الله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقال (تبيننا لكل شيء) وأما الرسول ﷺ فهو المبلغ له والمبين لمراد الله تعالى مما جاء فيه مجعلا، قال تعالى مخاطبا له (إن عليك البلاغ) وقال (وانزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) (وقال إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله)

واختلف العلماء فيما جاء في السنة من الأحكام التي لا ذكر لها في القرآن هل هي من رأى النبي ﷺ واجتهاده فيه؟ أم بوحى آخر غير القرآن؟ أم أذن الله باستئناف التشريع؟ والخلاف مشهور ورجح الامام الشافعي القول الثاني. وفي صحيح البخاري (باب ما كان النبي ﷺ يسأل بما لم ينزل عليه الوحي، فيقول «لا أدري» أو لم يجب حتى ينزل عليه الوحي، ولم يقل برأى ولا قياس، لقوله تعالى (بما أراك الله) وبليه فيه (باب تعليم النبي ﷺ أمته من الرجال والنساء بما علمه الله ليس برأى ولا تمثيل)

ونقول: لا يتبعه الخلاف إلا في الأحكام الدينية المحضة، وأما المصالح المدنية والسياسية والحربية فقد أمر بالمشاورة فيها، وكان يرى الرأى فيرجع عنه لرأى أصحابه، وعاتبه الله تعالى على بعض الأعمال التي عملها برأيه ﷺ، كما ثبت ذلك

في غزوات بدر وأحد وتبوك ، ولا يتأتى شيء من ذلك فيما كان بوحى (١)  
(٤) الرسول ﷺ معصوم من الخطأ فيما يملئه عن الله عز وجل ، وفيما بينه  
للناس من أمر دينه ، ولذلك قال في مسألة تلقيح النخل حين ظن أنه لا ينفع فتركه  
بعضهم لظنه فحسر موصعه « إنما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن ، ولكن إذا حدثكم  
عن الله شيئا فخذوا به فإني لن أكذب على الله » وقال أيضا « إنما أنا بشر مثلكم  
إذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فاتمروا أنا  
بشر » وقال أيضا « أنتم أعلم بأمر دنياكم » رواه ابن مسلم

(٥) إن الله تعالى قد فوض إلى المسلمين أمور دنياهم الفردية والمشاركة الخاصة  
والعامة ، بشرط أن لا تجنى دنياهم على دينهم وهدى شريعتهم - فجعل الأصل في  
الاشياء الإيالة بمثل قوله (هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا) وقوله (وسخر  
لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه) - وجعل أمور سياسة الأمة وحكومتها  
شورى ، إذ قال في وصف المؤمنين (وأمرهم شورى بينهم) وأمر بطاعة أولى الأمر  
وهم أهل الحل والعقد ورجال الشورى - بالتبع لطاعة الله ورسوله ، وأرشد  
إلى رد أمور الأمن والخوف المتعلقة بالسياسة والحرب والإدارة إلى الرسول وإلى  
أولى الأمر ، كما تقدم بيان ذلك في سورة النساء (راجع تفسير «أطيعوا الله وأطيعوا  
الرسول وأولى الأمر منكم» (٢) وتفسير «ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر  
منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم» (٣) ) وآتى هذه الأمة الميزان مع القرآن ،  
كما آتاه الأنبياء من قبل ، والميزان ما يقوم به العدل والمساواة في الأحكام من  
الدلائل والبيانات التي يستخرجها أهل العلم والبصيرة باجتهادهم في تطبيق الأحكام  
على النص والعدل والمصلحة

وأما أدلة ذلك من السنة فأعظمها وأظهرها سيرته ﷺ في تدبير أمر الأمة  
في الحرب والسلام والسياسة العامة بمشاورة أولى الرأي والفهم والمكانة المحترمة من  
المؤمنين وهم كبار المهاجرين والأنصار (رض) ومنها إذنه لما دعاه عند إرساله إلى اليمن

(١) راجع ص ٢٧٩ و ٣٩٥ ج ٥ تفسير (٢) ص ١٨٠ - ٢٢٢ ج ٥ تفسير

(٣) ص ٢٩٨ ج ٥ تفسير



بالاجتهاد في القضاء <sup>(١)</sup> وحديث « إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر » رواه البخاري من حديث عمرو بن العاص وذكر أن أبا هريرة وأبا سلمة تابعاه عليه

(٦) إن الله تعالى جعل الاسلام صراطه المستقيم لتكميل البشر في أمورهم الروحية والجسدية ، ليكون وسيلة للسعادة الدنيوية والأخروية ، ولما كانت الأمور الروحية التي تنال بها سعادة الآخرة من العقائد والعبادات لا تختلف باختلاف الزمان والمكان - أتمها الله تعالى وأكملها أصولاً وفروعاً . وقد أحاطت بها النصوص فليس للبشر بعد الرسول أن يزيد فيها ولا أن ينقص منها شيئاً

وأما الأمور الدنيوية من قضائية وسياسية فلما كانت تختلف باختلاف الأزمنة والامكنة - بين الاسلام أهم أصولها ، وما مست إليه الحاجة في عصر التنزيل من فروعها ، وكان من إعجاز هذا الدين وكلامه أن ما جاءت به النصوص من ذلك يتفق مع مصالح البشر في كل زمان ومكان ، ويهدي أولى الأمر إلى أقوم الطرق لاقامة الميزان ، بما تقدم ذكره من الشورى والاجتهاد <sup>(٢)</sup>

(٧) من تدبر ما تقدم تظهر له حكمة ما كان من كراهة النبي ﷺ لكثرة سؤال المؤمنين له عن المسائل التي تقتضي أجوبتها كثرة الاحكام ، والتشديد في الدين ، أو بيان احكام دنيوية ربما توافقت ذلك العصر ولا توافق مصالح البشر بعده . وقد تقدم بسط ذلك في تفسير الآيتين ، وسنورد قريباً أحاديث أخرى وآثاراً في معنى ما أوردناه في سياق تفسيرهما

(٨) من أجل ذلك الذي تقدم كان السلف الصالح يذرون الاحداث والابتداع

(١) الحديث في ذلك رواه أحمد وأبو داود والترمذي من طريق أبي عوز مجدين عبد الله التقي عن الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ الحصبين . وهو مرسل ضعيف صرح الترمذي بعدم اتصاله . والحارث هذا قال البخاري لا يصح حديثه . وبالغ الجوزاني فجعل الحديث موضعاً ، وبالغ ابن القيم في إثبات الاحتجاج به لتلقيه بالقبول (٢) راجع الفرق بين الدين والشريعة في تفسير ( لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ) ص ٤١٣ ج ٦ تفسير وتفسير ( أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ) الخ ص ١٨٠ ج ٥ تفسير

و يوصون بالاعتصام والاتباع ، وينهون عن الرأى والقياس فى الدين ، ويتدافعون الفتوى ويتحامونها ولا سيما إذا سئلوا عما لم يقع . ولكن بعض الذين انقطعوا العلم الشريعة فتحوا باب القياس والرأى فيها ، وأكثروا من استنباط الفروع الكثيرة فى العبادات والمعاملات جميعا ، فجاء بعض الفروع مخالفا للسنة القولية أو العملية مخالفة بينة ، وبعضها غير موافق ولا مخالف ، إلا أنه يدخل فيما عفا الله عنه فسكت عن بيانها لا نسيانا كما ورد ، وقد وضعوا للاستنباط أصولا وقواعد منها الصحيح الذى تقوم عليه الحجة ، ومنها ما لا تقوم عليه حجة البتة ، ومنهم من لم يلتزم تلك الاصول والقواعد فى استنباطه للأحكام ، وقوله هذا حلال وهذا حرام ، وذهبوا فى ذلك مذاهب بددا ، وسلكوا إليه طرائق قددا ، فكثرت التكليف حتى تعمس تعلمها ، فما القول فى عمر العمل بها ، فنسئل منها الافراد والجماعات ، وتفصت من عقلها الحكومات ، وكثرت على المسلمين بها الشبهات ، وكانت فى طريق الدعوة إلى الاسلام أصعب العقبات . ولو سلك المتأخرون طريق السلف حتى أئمة أهل الرأى منهم فى منع التقليد والرجوع إلى صحيح المأثور ، ورد المنازع فيه إلى الله والرسول - لما وصلنا إلى هذا الحد الذى وصفناه

(٩) إن الإسلام دين توحيد واجتماع ، وقد نهى أشد النهى عن التفرق والاختلاف ، قال تعالى ( واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ) وقال ( ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ) وقال ( إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شيء ) وقال ( ولا تكونوا من المشركين . من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون ) ولم تكن هذه النصوص من الكتاب وأمثالها منه ومن السنة برادة للمسلمين عن التفرق ، وما كان التفرق إلا من الرأى الذى اتبعوا فيه سنن من قبلهم ، شبرا بشبر وذرا بذراع ، حتى دخلوا جحر الضب الذى دخلوه قبلهم ، مصداقا لحديث المتفق عليه . وروى ابن ماجه والطبرانى من حديث ابن عمر عن النبى ﷺ قال « لم يزل أمر بنى إسرائيل معتدلا حتى نشأ فيهم المولدون وأبناء سببا الام التى كانت بنو إسرائيل تسيبها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا » وقد علم عليه السيوطى بالحسن . ونقل هذا المعنى غير

(المائدة : س ٥) (١٠) لم تجتمع أمة مجد على ضلالة وأنصار السنة المجددون ١٤٣

مرفوع عن غير واحد من علماء التابعين في أهل الكتاب عامة ، كإرواء الحفاظ ابن عبد البر في كتاب العلم .

ولما كثر القول بالرأى قام أهل الأثر يردون على أهل الرأى وينفرون الناس منهم ، فكان علماء الأحكام قسمين أهل الأثر والحديث ، وأهل الرأى ، وكان أئمة الفريقين من المؤمنين المحلصين ، الناهين عن تقليد غير المعصوم في الدين ، ثم حدثت المذاهب ، وبدعة تمصب الجماعة الكثيرة للواحد ، وفشا بذلك التقليد بين الناس ، فضاع العلم من الجمهور بترك الاستقلال في الاستدلال ، فكان هذا أصل كل شقاء وبلاء لهذه الأمة في دينها ودنياها .

(١٠) ما اجتمعت هذه الأمة على ضلالة قط ، أما أهل الصدر الأول فلم يفتن بالبدع التي ظهرت في عصرهم إلا القليل منهم ، وكان السواد الأعظم على الحق ، ولما ضعف الحق وارتفع العلم بكثرة الموت في العلماء المستقلين وفشو الجمل بتقليد الجماهير حتى لآثمهم من المقلدين ، كان يوجد في كل عصر طائفة ظاهرة على الحق مقيمة للسنة ، خالصة للبدعة ، وإفراقة للإسلام ، صار هؤلاء غرباء في الناس ، وكانوا في اعتصامهم بالحق وفي غربتهم في الإسلام مصداقا للأحاديث الصحيحة ، ولو خلت الأرض منهم وانفرد بتعليم الدين والتصنيف فيه المقلدون المتعصبون للمذاهب ، الذين جعلوا كلام مقلديهم أصلا في الدين ، يردون إليه أو لأجله نصوص الكتاب والسنة حق بالتحريف والتأويل ، ويضعفون الصحيح ويصححون السقيم ، لم يمت السبيل الموصلة إلى دين الله القويم .

إنما أعنى بأهل الحق وأنصار السنة من عرفوا الحق ودعوا إليه وأنكروا على مخالفيه ، وقرروه بالتدريس والتأليف ، فهؤلاء هم الذين يصدق عليهم حديث الصحيحين وغيرهما « لا تزال طائفة من أمتي ظاهرة على الحق حتى يأتي أمر الله » وفي لفظ « حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون » وحديث مسلم وغيره « بدأ الإسلام غربيا وسيعود غربيا كما بدأ فطوبى للغرباء » وفي رواية للترمذي زيادة في تفسير الغرباء وهي « الذين يصلحون ما أفسد الناس يدي من سنتي » وقد وجد كثير من العلماء في كل عصر عرفوا الحق في أنفسهم ولكنهم مادعوا إليه ، ولا أنكروا على مخالفيه

لضمف في عزائمهم، أو خوف على جاههم وكرامتهم عند الناس. ومنهم من عرف بعض الحق ولم يوفق لتمحيصه، وكتبوا في ذلك كتباً، خلطوا فيها عملاً صالحاً وآخر سيئاً وجملة القول أن أنصار السنة ثلثة من الأولين وقليل من الآخرين، منهم القوى والضعيف، ولين القول وخشنه، والمبالغ والمقتصد، وقد فضلت الأندلس الشرق بعد خير القرون بإمام جليل منهم قوى المعارضة شديد المعارضة، ببلغ العبارة، بالغ الحجة ألا وهو الإمام المحدث الفقيه الأصولي مجدد القرن الخامس أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ألف كتباً في أصول الفقه وفروعه هدم بها القياس، وبين إحاطة النصوص بالأحكام أبلغ بيان، وأنهى بها على أهل الرأي أشد الانحاء. ولكنه جاء في القرن الخامس الذي تمكنت فيه المذاهب القياسية في جميع الأقطار، بتقليد الجماهير وتأييد الحكومات لها وما حبس على أهلها من الأرقاف، حتى صار المنتسبون إلى كل مذهب منها يقدمون قول كل مؤلف منتسب إليها، على نصوص الشارع التي اتفق نقلة الدين على صحتها، فما استفاد من كتب ابن حزم إلا الأقلون. وعندى أن الصارف الأكبر للناس عن كتبه هو شدة عبارته في تجهيل فقهاء القياس حتى الأئمة المتبوعين منهم. وقد كان أكابر العلماء في كل عصر يستفيدون من كتبه وينسخونها بأقلامهم ويتنافسون فيها، ولكن قلما كانوا ينقلون عنها، إلا ما يجدونه من هفوة يردون عليها. ولذلك يعد من مناقب الشيخ عز الدين ابن عبد السلام، الذي اعترفوا له بالاجتهاد المطلق ولقب بسلطان العلماء، قوله لمن سأل عن خير كتب الفقه في الاسلام (الحلى) لابن حزم، و (المغني) للشيخ الموفق. وفي دار الكتب الكبرى بمصر نسخة من كتاب (الاحكام في أصول الاحكام) لابن حزم من خط علامة الشافعية في عصره ابن أبي شامة — فهذا الأثر وذلك القول يدلان على عناية كبار العلماء بكتب ابن حزم وحرصهم على الاستفادة منها.

لم يجي بعد الامام ابن حزم من يساميه أو يساويه في سعة علمه وقوة حجته وطول باعه وحفظه للسنة وقدرته على الاستنباط إلا شيخ الاسلام مجدد القرن السابع أحمد تقي الدين بن تيمية، وهو قد استفاد من كتب ابن حزم واستدرك عليها.

وحرر ما كان من ضعف فيها ، وكان على شدته في الحق مثله أنزه منه قلما وأكثر أدبا مع أئمة الفقهاء من أهل الرأي والقياس ، على أنه لم ينف القياس البتة ولكنه فرق بين القياس الصحيح الموافق للنصوص ، والقياس الباطل المخالف لها بما لم يسبقه إليه أحد من علماء الأمة فيما نعلم .

وكان الامام أبو عبد الله محمد بن القيم وارث علم أستاذه ابن تيمية وموضعه ، وكان أقرب من أستاذه إلى الدين ، والرفق بالمبطلين والمخطئين ، ولذلك كانت تصانيفه أقرب إلى القبول ، ولم يلق من المقاومة والاضطهاد ما لقي أستاذه بتعصب مقلدة المتعصبين ، وجهل الحكام الظالمين .

وإن أنفع ما كتب بعدهم لأنصار السنة كتاب ( فتح الباري ) شرح صحيح البخاري لقاموس السنة المحيطة بالحافظ أحمد بن حجر العسقلاني شيخ الحفاظ والفقهاء بمصر في القرن التاسع ، فإنه هو الكتاب الذي لا يكاد يستغنى عنه أحد يخدم السنة في هذا العصر ، لأنه جامع خلاصة كتب السنة وزبدة أقوال العلماء في العقائد والفقه والآداب ، ومن أنفعها في كتب فقه الحديث كتاب ( نيل الأوطار ) شرح منتهى الأخبار ، ومن كتب أصول الفقه كتاب ( إرشاد الفحول ) في تحقيق الحق من علم الأصول ) كلاهما للامام الجليل المجدد مجتهد الدين في القرن الثاني عشر : محمد ابن علي الشوكاني رحمه الله ونفع به لهم أجمعين .

فهؤلاء أشهر أعلام المصلحين في الاسلام من علماء الحديث والفقه الذين تعد كتبهم أعظم مادة للإصلاح فيما نحن بصدد ، ومن دونهم كثير من العلماء والحفاظ في كل عصر وكل قطر ، وقد اكتفينا بذكر من اعتمدنا على كتبهم في هذا البحث وهي أمتع الكتب فيه ، وإن حسن اختيار الكتب نصف العلم

\*\*\*

إذا تمهد هذا فائقنا فنقل للقراء بعده ملخص ما أورده الامام البخاري في صحيحه في مسألة النهي عن السؤال ، ثم ما أورده الحافظ ابن حجر في شرحه له من الأحاديث وأقوال أشهر العلماء فيها . ثم مقاله الامام ابن حزم في القياس ، ( تفسير القرآن الحكيم ) ( ١٠ ) ( الجزء السابع )

ثم خلاصة ما حرره العلامة ابن القيم من كلام شيخه ابن تيمية وما فتح به الله عليه في مسألة القياس والرأى . ثم ما اعتمده العلامة الشوكاني فيها . ثم تأتى بخلاصة الخلاصة التى عقدنا لها هذا الفصل .

### ﴿أحاديث البخارى في كراهة السؤال﴾

عقد البخارى في صحيحه باباً في كتاب الاعتصام عنوانه : باب ما يكره من كثرة السؤال . ومن تكلف ما لا يعنيه ، وقوله تعالى ( لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تشؤكم ) أورد فيه تسعة أحاديث .

(أولها) حديث سعد بن أبى وقاص مرفوعاً «إن أعظم الناس جرماً من سأل عن شئ لم يحرم فحرم من أجل مسألته» ورواه مسلم بلفظه «إن أعظم المسلمين فى المسلمين جرماً» الخ (الثانى) حديث زيد بن ثابت : «أن النبي (ص) اتخذ حجرة فى المسجد من حصير فصلى رسول الله (ص) فيها ليلالى حتى اجتمع إليه ناس ففقدوا صوته ليلة فظنوا أنه قد نام ، فجعل بعضهم يتنحنح ليخرج إليهم فقال : ما زال بكم الذى رأيت من ضيقكم حتى خشيت أن يكتب عليكم ولو كتب عليكم ما أقم به . فصلوا أيها الناس فى بيوتكم فإن أفضل صلاة المرء فى بيته إلا المكتوبة»

(الثالث) حديث أبى موسى الأشعرى الذى تقدم ذكره فى سبب نزول النهى . عن السؤال وهو فى معنى حديث أنس فى ذلك (ص ١٣٠)

(الرابع) حديث المغيرة بن شعبه الذى كتب به إلى معاوية لما سأله أن يكتب إليه ما سمعه من النبي (ص) ومنه . وكتب اليه : «أنه (ص) كان ينهى عن قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال» .

(الخامس) قول عمر : «نهينا عن التكلف» فهو فى حكم المرفوع ، وسببه كما أخرجه رواية التفسير المأثور : أنه سئل عن الأب فى قوله تعالى (وفاكهة وأباً) فقال . وفى رواية لابن جرير أنه قال بعده : «ما بين لكم فعليكم به وما لا دفعوه» . وروى أيضاً أن ابن عباس فسر الأب عند عمر بما تأكل الأنعام أى من النباتات فلم ينكر عليه ، قيل إن كلمة الأب غير عربية فلذلك لم يعرفها عمر ولا أبو بكر كما روى بسندين منقطعين ، والأولى أن يقال إنها غير قرشية أو غير حجازية . ولذلك عرفها

ابن عباس - لسعة اطلاعه على لغة العرب - وكثير من الصحابة  
(السادس والسابع) حديث أنس المتقدم في سبب نزول « لاتسألوا عن  
أشياء » الآية. (ص ١٢٦)

(الثامن) حديث أنس مرفوعاً « لن يبرح الناس يتساءلون حتي يقولوا :  
هذا الله خالق كل شيء ، فمن خلق الله ؟ » ورواه هو ومسلم في باب وسوسة الشيطان  
وغيره عن غير واحد من الصحابة

وقد قفى البخارى على هذا الباب بباب الاقتداء بأفعال النبي ﷺ ، فباب  
ما يكره من التعمق والتنازع ، فباب انهم من آوى محدثاء أى مبتدعاً فباب ما يذكر  
من ذم الراى وتكلف القياس

#### خلاصة الأحاديث وأقوال العلماء في المسألة

أورد الحافظ ابن حجر في أول شرح الباب الذى سردنا أحاديثه ما ورد في  
معناها فقال ما نصه :

« ويدخل في معنى حديث سعد<sup>(١)</sup> ما أخرجه البزار وقل سنده صالح ومحمه  
الحاكم من حديث أبى الدرداء رفعه « ما أحل الله في كتابه فهو حلال وما حرم فهو  
حرام وما سكت عنه فهو عفو ، فاقبلوا من الله عافيته ، فإن الله لم يكن بنفسى شيئاً »  
ثم تلا هذه الآية ( وما كان ربك نسياً )

« وأخرج الدارقطنى من حديث أبى ثعلبة رفعه « ان الله فرض فرائض فلا  
تضيعوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا  
تبحثوا عنها » وله شاهد من حديث سلمان أخرجه الترمذى<sup>(٢)</sup> وآخر من حديث  
ابن عباس أخرجه أبو داود .

« وقد أخرج مسلم وأصله في البخارى كما تقدم في كتاب العلم من طريق ثابت

(١) هو الأول من حديث الباب (٢) حديث سلمان - أخرجه ابن ماجه ايضا  
- قال : سئل رسول الله ﷺ عن السمن والجبن والفراء فقال « الحلال ما أحله الله  
في كتابه والحرام ما حرمه الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه » والفراء  
(بالفتح) هنا حمار الوحش ، يمد ويقصر

عن أنس قال « كنا نهيننا أن نسأل رسول الله ﷺ عن شيء ، وكان يعجبنا أن يجيء الرجل الغافل من أهل البادية فيسأله ونحن نسمع » فذكر الحديث ومضى في قصة الامان من حديث ابن عمر - : فذكر رسول الله ﷺ المسائل وعابها « ولمسلم عن النواس بن سمعان قال « أقمت مع رسول الله ﷺ سنة بالمدينة ما يمنعني من الهجرة إلا المسئلة ، كان أحدها إذا هاجر لم يسأل النبي ﷺ » ومراده أنه قدم وافداً فاستمر تلك الصورة ليحصل المسائل خشية أن يخرج من صفة الوفد إلى استمرار الإقامة فيصير مهاجراً فيمتنع عليه السؤال . وفيه إشارة إلى أن المخاطب بالنهي عن السؤال غير الاعراب وفوداً كانوا أو غيرهم .

« وأخرج أحمد عن أبي أمامة قال « لما نزلت ( يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء ) الآية كنا قد اتفقنا أن نسأله ﷺ فأتينا اعرابيا فرشونا برداء وقلنا سل النبي ﷺ »

« ولأبي يعلى عن البراء » ان كان لتأتي على السنة أريد أن تسأل رسول الله ﷺ عن الشيء فانهيب ، وان كنا لنتمنى الاعراب - أي قدومهم - ليسألوا فيسمعوا هم أجوبة سؤالات الاعراب فيستفيدوها

« وأما ما ثبت في الأحاديث من أسئلة الصحابة فيحتمل أن يكون قبل نزول الآية ، ويحتمل أن النهي في الآية لا يتناول ما يحتاج إليه مما تقرر حكمه أو ما لهم بمعرفة حاجته ، كالسؤال عن الذبح بالقصب ، والسؤال عن وجوب طاعة الأسراء إذا أمروا بغير الطاعة ، والسؤال عن أحوال يوم القيامة وما قبلها من الملاحم والفتن . والأسئلة التي في القرآن ، كسؤالهم عن الكلاله والخمر والميسر والقتال في الشهر الحرام واليتامى والحیض والنساء والصيد وغير ذلك ، لكن الذين تعلقوا بالآية في كراهية كثرة المسائل عما لم يقع أخذوه بطريق الالتحاق من جهة أن كثرة السؤال لما كانت سبباً للتشكليف بما يشق لحقها أن تجتنب

« وقد عتمد الامام الدارمي في أوائل مستنده لذلك باباً وأورد فيه عن جماعة من



الصحابة والتابعين آثاراً كثيرة في ذلك منها عن ابن عمر « لا تسألوا عما لم يكن فإني سمعت عمر يلمن السائل عما لم يكن ، وعن عمر « أخرج عليكم أن تسألوا عما لم يكن فان لنا فيما كان شغلا » وعن زيد بن ثابت أنه كان إذا سئل عن الشيء يقول : كان هذا ؟ فان قيل : لا ، قال دعوه حتى يكون » وعن أبي بن كعب وعن عمار فهو ذلك « وأخرج أبو داود في المراسيل من رواية يحيى بن أبي كنير عن أبي سلمة مرفوعاً ومن طريق طاوس عن معاذ رفته « لا تعجلوا بالبليّة قبل نزولها فانكم إن تفعلوا لم ينزل في المسلمين من إذا قال سدد أو وفق ، وإن عجلتم أشتت بكم السبل » وهما مرسلان يقوى بعضهما بعضاً . ومن وجه ثالث عن أشياخ الزبير بن سعيده مرفوعاً « لا يزال في أمي من إذا سئل سدد وأرشد حتى يتساءلوا عما لم ينزل » الحديث نحوه « قال بعض الأئمة : والتحقيق في ذلك أن البحث عما لا يوجد فيه نص على قسمين (أحدهما) أن يبحث عن دخوله في دلالة النص على اختلاف وجوهها ، فهذا مطلوب لا مكروه ، بل ربما كان فرضاً على من تعين عليه من المجتهدين (ثانيهما) أن يدقق النظر في وجوه الفروق فيفرق بين متماثلين بفرق ليس له أثر في الشرع ، مع وجود وصف الجمع ، أو بالعكس ، بأن يجمع بين متفرقين بوصف طردى مثلاً ، فهذا الذي ذمه السلف ، وعليه ينطبق حديث ابن مسعود رفته « هلك المتتبعون » أخرجه مسلم . فراءوا أن فيه تضييع الزمان بما لا طائل تحته . ومثله الإكثار من التفرع على مسألة لأصل لها في الكتاب ولا السنة ولا الإجماع ، وهي نادرة الوقوع جداً . فيصرف فيها زماناً كان صرفه في غيرها أولى ، ولا سيما إن لم يزد من ذلك إغفال التوسع في بيان ما يكثر وقوعه .

« وأشد من ذلك في كثرة السؤال البحث عن أمور مغيبية ورد الشرع بالإيمان بها مع ترك كیفيتها . ومنها ما لا يكون له شاهد في عالم الحس كالسؤال عن وقت الساعة ، وعن الروح ، وعن مدة هذه الأمة - إلى أمثال ذلك مما لا يعرف إلا بالنقل الصرف ، والكثير منه لم يثبت فيه شيء ، فيجب الإيمان به من غير بحث . وأشد من ذلك ما توقع كثرة البحث عنه في الشك والخيرة ، وسيأتي مثال ذلك في حديث أبي هريرة رفته « لا يزال النائم يتساءلون حتى يقال : هذا الله خلق الخلق فن

خلق الله ؟ » وهو ثامن أحاديث هذا الباب

« وقال بعض الشراح : مثال التنطع في السؤال حتى يفضى بالمسئول إلى الجواب بالمنع بعد أن يفتى بالإذن - أن يسأل عن السلع التي توجد في الأسواق ، هل يكره شراؤها ممن هي في يده من قبل البحث عن مصيرها إليه أولا ؟ فيجيبه بالجواز فان عاد فقال : أخشى أن يكون من نهب أو غصب ، ويكون ذلك الوقت قد وقع شيء من ذلك في الجملة ، فيحتاج أن يجيبه بالمنع ، ويقيد ذلك . إن ثبت شيء من ذلك حرم ، وإن تردد كره أو كان خلاف الأولى . ولو سكت السائل عن هذا التنطع لم يزد المفتى على جوابه بالجواز

« وإذا تقرر ذلك فمن يسد باب المسائل حتى يفوته معرفة كثير من الأحكام التي يكثر وقوعها فانه يقل فهمه وعلمه ، ومن توسع في تفريع المسائل وتوليدها - ولا سيما فيما يقل وقوعه أو يندر ، ولا سيما إن كان الحامل على ذلك المبالغة والمغالبة - فانه يندم فعله ، وهو عين الذي كرهه السلف

« ومن أمعن في البحث عن معاني كتاب الله محافظا على ما جاء في تفسيره عن رسول الله ﷺ وعن أصحابه الذين شاهدوا التنزيل ، وحصل من الأحكام ما يستفاد من منظومة ومفهومة ، وعن معاني السنة وما دلت عليه كذلك ، مقتصرًا على ما يصلح للحجة منها ، فانه الذي يحمده وينتفع به .

« وعلى ذلك يحتمل عمل فقهاء الأمصار من التابعين فمن بعدهم حتى حدثت الطائفة الثانية فعارضتها الطائفة الأولى ، فكثر بينهم المراء والجدال وتولدت البغضاء وتسموا خصوما - وهم من أهل دين واحد - والوسط هو المعتدل من كل شيء ، وإلى ذلك يشير قوله ﷺ في الحديث الماضي « فاعلموا هلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم » فان الاختلاف يجر إلى عدم الاقياد . وهذا كله من حيث تقسيم المشتغلين بالعلم

وأما العمل بما ورد في الكتاب والسنة والتشاغل به فقد وقع الكلام في أيهما أولى . والانصاف أن يقال كل ما زاد على ما هو في حق المكلف فرض عين فالناس فيه على قسمين : من وجد في نفسه قوة على الفهم والتحرير فتشاغله بذلك

أولى من اعراضه عنه وتشاغله بالعبادة لما فيه من النفع المتعمد - ومن وجد في نفسه قصورا فاقباله على العبادة أولى ، لمسر اجتماع الامرين ، فان الاول لو ترك العلم ، لأوشك أن يضيع بعض الأحكام باعراضه . والثاني لو أقبل على العلم وترك العبادة فانه الامر ان لعدم حصول الاول له وإعراضه به عن الثاني والله الموفق » اه كلام الحافظ .

أقول لله در الحافظ . فانه أتى بخلاصة الآثار وصفوة مآفسرها به أهل التحقيق من العلماء ، ولولا عموم افتتان الجاهلير بالكتب الفقهاء - الملائى بما ذكر من الفروع التي نهى الشرع عن الخوض في مثلها ، وأجمع السلف على ذم الاشتغال بها - لاكتفين بما رواه البخارى وما حرره الحافظ في الشرح ، وقلنا فيه كما قال الإمام الشوكاني : لا هجرة بعد الفتح ، ولكن ما أشرنا إليه من جهود الجاهلير على التقليد ، لا يزلله هذا القول الوجيز المختصر المفيد ، فلا بد إذا من تفصيل القول في مسألة الرأى والقياس ، التي هي منشأ كل هذا البلاء في الناس ، وهاك ماقاله الإمام على بن حزم في مسائل الأصول من مقدمة المحلى .

### إبطال ابن حزم القياس والرأى

﴿ مسألة ﴾ ولا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالرأى ، لأن أمر الله تعالى بالرد عند التنازع إلى كتابه وإلى رسوله (ص) قد صح ، فمن رد إلى قياس أو إلى تعليل يدعيه أو إلى رأى فقد خالف أمر الله تعالى المتعلق بالإيمان ، ورد إلى غير ما أمره الله تعالى بالرد إليه ، وفي هذا ما فيه .

(قال على) وقول الله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقوله تعالى (تبينا لنا لكل شيء) وقوله تعالى (لتبين للناس ما نزل إليهم) وقوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم) إبطال للقياس والرأى : لأنه لا يختلف أهل القياس والرأى في أنه لا يجوز استعمالهما مادام يوجد نص . وقد شهد الله تعالى بأن النص لم يفرط فيه شيئا ، وأن رسول الله ﷺ قد بين للناس كل ما نزل إليهم ، وأن الدين قد كل - فصح أن النص قد استوفى جميع

الدين . فإذا كان ذلك كذلك فلا حاجة بأحد إلى قياس ولا إلى رأى <sup>(١)</sup> ولا إلى رأى غيره .

ونسأل من قال بالقياس : هل كل قياس قاسه قانس حق ؟ أم منه حق ومنه باطل ؟ فان قال : كل قياس حق أحال ، <sup>(٢)</sup> لأن المقاييس تتعارض ويبطل بعضها بعضا ، ومن المحال أن يكون الشيء وضده من التحريم والتحليل حقا معا ، وليس هذا مكان نسخ ولا تخصيص كالأخبار المتعارضة التي ينسخ بعضها بعضا ويخصص بعضها بعضا . وإن قال : بل منها حق ومنها باطل . قيل له : فعرفنا بماذا يعرف القياس الصحيح من الفاسد ؟ ولا سبيل لهم إلى وجود ذلك وإذا لم يوجد دليل على تصحيح الصحيح من القياس من الباطل منه فقد بطل كله ، وصار دعوى بلا برهان .

فان ادعوا أن القياس قد امر الله تعالى به ، سئلوا : أين وجدوا ذلك ؟ فان قالوا قال الله عز وجل ( فاعتبروا يا أولى الابصار ) قيل لهم : إن الاعتبار ليس هو في كلام العرب الذي نزل به القرآن إلا التعجب <sup>(٣)</sup> قال الله تعالى ( وإن لكم في الأنعام لعبرة ) أى تعجبا ، وقال تعالى ( لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب ) أى عجب . ومن الباطل أن يكون معنى الاعتبار القياس ، ويقول الله تعالى لنا : قيسوا ، ثم لا يبين لنا ماذا نقيس ؟

(١) لعل الأصل : ولا إلى رأى نفسه . وإلا لاستغنى عن قوله . ولا إلى رأى غيره (٢) أحال - أتى بالمحال الذي لا يقع (٣) هذا الحصر ممنوع فالتعجب أبعد ما ذكره أهل اللغة ( كصاحب القاموس ) من معنى الاعتبار . والصواب أن معناه في الآية الإتماظ . وأصل المعنى لماداته التجاوز والانتقال ، ولكن لا يدل شيء من صيغها على هذا القياس الأصولي بحال من الأحوال ، كما حققه الامام الرازى في المحصول ، وتبعه الشوكافى في إرشاد الفحول .

ولا كيف نقيس ، ولا على ماذا نقيس ؟ هذا مالا سبيل إليه . لأنه ليس في  
وسم أحد أن يعلم شيئا من الدين إلا بتعليم الله تعالى إياه على لسان رسوله ﷺ  
وقد قال تعالى ( لا يكلف الله نفسا إلا وسعها )

فان ذكروا أحاديث وآيات فيها تشبيه شيء بشيء ، وأن الله قضى  
وحكم بأمر كذا من أجل أمر كذا ، قلنا لم : كل ما قاله الله عز وجل  
ورسوله ﷺ من ذلك فهو حق ، لا يحل لأحد خلافه ، وهو نص به قول  
وكيفما تريدون أنتم أن تشبهوه في الدين ، وأن تعلقوه مما لم ينص عليه  
الله تعالى ولا رسوله عليه السلام فهو باطل وإفك ، وشرع ما لم يأذن الله  
تعالى به . وهذا يبطل عليهم تمويههم بذكر آية جزاء الصيد ، و « أرايت  
لومضمت » و ( من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل ) وكل آية وحديث  
موهوا بإبراده ، وهو مع ذلك حجة عليهم ، على ما بيناه في ( كتاب الاحكام  
لاصول الاحكام ) وفي ( كتاب الذكـت ) وفي ( كتاب الدرة ) و ( كتاب  
النبد ) .

( قال على ) وقد عارضناهم في كل قياس قاسوه بقياس مثله أو أوضح  
منه على أصولهم لتربهم فساد القياس جملة ، فهو منهم موهون . فان قالوا  
انتم دأباً<sup>(١)</sup> تبطلون القياس بالقياس ، وهذا منكم رجوع إلى القياس واحتجاج  
به ، وانتم في ذلك بمنزلة المحتج بحجة العقل ليبطل حجة العقل ، وبديل من  
النظر ليبطل به النظر

( قال على ) فقلنا : هذا شغب يسهل إفساده والله الحمد ، ونحن لم نحتاج

بالقياس في إبطال القياس ، ومعاذ الله من هذا ، لكن أريناكم أن أصلكم الذي  
أثبتموه من تصحيح القياس يشهد بفساد قياساتكم ، ولا قول أظهر باطلا من  
قول أكذب نفسه ، وقد نص الله تبارك وتعالى على هذا فقال ( وقالت اليهود  
والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه ، قل فلم يعذبكم بذنوبكم ؟ ) فليس هذا تصحيحا  
لقولهم : انهم أبناء الله وأحباؤه ، ولكن إلزاما لهم ما يفسد به قولهم . ولسنا في ذلك  
كمن ذكرتم من يحتاج في ابطال حجة العقل بحجة العقل ، لأن فاعل ذلك مصحح  
القضية العقلية التي يحتاج بها ، فظهر تناقضه من قرب ، ولا حجة له غيرها ، فقد  
ظهر بطلان قوله . واما نحن فلم نحتاج قط في ابطال القياس بقياس نصحيحه ،  
ولكننا نبطل القياس بالنصوص وبراهين العقل . ثم نزيد بيانا في فساد منه  
نفسه بأن نرى تناقضه جملة فقط . والقياس الذي نعارض به قياسكم نحن نقر  
بفساده وفساد قياسكم الذي هو مثله أو أضعف منه ، كما نحتاج على أهل كل مقالة  
من معتزلة ورافضة ومرجئة وخوارج ويهود ونصارى ودهرية من أقوالهم التي  
يشهدون بصحتها ، فنريهم فسادها وتناقضها ، وانتم تحتاجون عليهم معنا بذلك  
ولسنا نحن ولا أنتم ممن يقر بتلك الأقوال التي نحتاج عليهم بها ، بل هي عندنا  
في غاية البطلان والفساد كاحتجاجنا على اليهود والنصارى من كتبهم التي بأيديهم  
ونحن لا نصحيحها ، بل نقول : انها محرفة ميدلة لكن اثرهم تناقض أصولهم  
وفروعهم ، لا سيما وجميع اصحاب القياس مختلفون في قياساتهم ، لا تكاد توجد  
مسألة إلا وكل طائفة منهم تأتي بقياس تدعي صحته تعارض به قياس الأخرى  
وهم كاهم مقرون مجمعون على انه ليس كل قياس صحيحا ولا كل  
رأي حقا ، فقلنا لهم : فهاتوا حد القياس الصحيح والرأي الصحيح الذين <sup>(١)</sup>

(١) كذا في الأصل والظاهر أن يقال « الذي » لانه صفة للحد ، او « الذين »

فيكون صفة للحدين أي حد القياس وحد الرأي

يتميزان به من القياس الفاسد ، وهاتوا حد العلة الصحيحة التي لا تقيسون إلا عليها من العلة الفاسدة ، فملجلجوا

( قال على ) وهذا مكان ان زم عليهم فيه <sup>(١)</sup> ظهر فساد قولهم جملة ولم يكن لهم إلى جواب يفهم سبيل أبدا ، وبالله تعالى التوفيق

فان أتوا في شيء من ذلك بنص قلنا : النص حق ، والذي تريدون أنتم إضافته إلى النص بآرائكم باطل ، وفي هذا خولفتم ، وهكذا أبدا

فان ادعوا أن الصحابة رضى الله عنهم أجمعوا على القول بالقياس قيل لهم : كذبتم ، بل الحق أنهم كلهم أجمعوا على بطلانه . برهان كذبهم : أنه لا سبيل لهم إلى وجود حديث عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم أنه أطلق الأمر بالقول بالقياس أبدا ، إلا في الرسالة المكذوبة الموضوعة على عمر رضى الله عنه فان فيها « واعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور » وهذه رسالة لم يروها إلا عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه ، وهو ساقط بلا خلاف ، وأبوه أسقط منه أو من هو مثله في السقوط ، فكيف وفي هذه الرسالة نفسها أشياء خالفوا فيها عمر رضى الله عنه ؟ منها قوله فيها « والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلودا في حد أو ظنينا في ولاء أو نسب » وهم لا يقولون بهذا ، يعنى جميع الحاضرين من أصحاب القياس حنفية ومالكية وشافعية ، فان كان قول عمر لو صح في تلك الرسالة في القياس حجة ، فقوله في أن المسلمين عدول كلهم إلا مجلودا في حد حجة . فليس قوله في القياس حجة لو صح ، فكيف ولم يصح ؟

وأما برهان صحة قولنا في إجماع الصحابة رضى الله عنهم على إبطال القياس ، فانه لا يختلف اثنان في أن جميع الصحابة رضى الله عنهم مسدقون بالقرآن وفيه ( اليوم أكملت لكم دينكم ) ( فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم

تؤمنون بالله واليوم الآخر) فمن الباطل المحال أن يكون الصحابة رضى الله عنهم يعلمون هذا ويؤمنون به ثم يردون عند التنازع إما إلى قياس أو رأى . هذا مالا يظنه بهم ذو عقل

فكيف وقد ثبت عن الصديق رضى الله عنه أنه قال « أى أرض تقلني أو أى سماء تقلني ، ان قلت فى آية من كتاب الله برأى ، أو بما أعلم » وصح عن الفاروق رضى الله عنه أنه قال « اتهموا الرأى على الدين وإن الرأى منا هو الظن والتكلف » وعن عثمان رضى الله عنه فى فتيا أفتاها « إنما كان رأيا رأيت فم شاء أخذه ومن شاء تركه » وعن على رضى الله عنه « لو كان الدين بالرأى لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه » وعن سهل بن حنيف رضى الله عنه « أيها الناس اتهموا رأيكم على دينكم » وعن ابن عباس رضى الله عنه « من قال فى القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من جهنم » وعن ابن مسعود رضى الله عنه : سأقول فيها بمجد رأيي ، فان كان صوابا فمن الله وحده ، وإن كان خطأ فني ومن الشيطان والله ورسوله براء . وعن معاذ بن جبل فى حديث « تبتدع كلاما ليس من كتاب الله عز وجل ولا من سنة رسول الله ﷺ فإياكم وإياه ، فانه بدعة وضلالة » فعلى هذا النحو هو كل رأى . وروى عن بعض الصحابة رضى الله عنهم لا هلى أنه إزام ولا أنه حق ولكنه إشارة بعمو أو صلح أو تورع فقط لا على سبيل الإيجاب . . وحديث معاذ الذى فيه « اجتهد رأيي ولا آلو » لا يصح لأنه لم يروه أحد إلا الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يدري من هو ، عن رجال من أهل حمص لم يسمهم عن معاذ . وقد قصينا إسناد هذه الاحاديث كلها فى كتبنا المذكورة والله تعالى الحمد .

حدثنا أحمد بن قاسم أنا ابن قاسم بن محمد بن قاسم ، نا جدى قاسم ابن أصبغ ، نا محمد بن اسماعيل الترمذى ، نا نعيم بن حماد ، نا عبد الله بن المبارك ، نا عيسى بن يونس ، عن أبى اسحق السبعى ، عن جرير بن عثمان .



عن عبد الرحمن بن جبير بن نصير عن أبيه عن عوف بن مالك الأشجعي قال : قال رسول الله (ص) «تفرق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنه على أمتي قوم يمتسون الأمور برأيهم ، فيحلون الحرام ويحرمون الحلال »

قال علي : والشرعية كلها إما فرض يعصى من تركه ، وإما حرام يعصى من فعله ، وإما مباح لا يعصى من فعله ولا من تركه . وهذا المباح ينقسم ثلاثة أقسام : اما مندوب إليه يؤجر من فعله ولا يعصى من تركه ، واما مكروه يؤجر من تركه ولا يعصى من فعله ، وإما مطلق لا يؤجر من فعله ولا من تركه ، ولا يعصى من تركه ولا من فعله . وقال الله عز وجل ( خلق لكم ما في الأرض جميعا ) وقال تعالى ( وقد فصل لكم ما حرم عليكم ) فصيح أن كل شيء حلال إلا ما فصل تحريمه في القرآن والسنة . حدثنا عبد الله بن يوسف ، نا أحمد بن فتح ، نا عبد الوهاب بن عيسى ، نا أحمد بن محمد ، نا أحمد بن علي ، نا مسلم بن الحجاج ، نا زهير بن حرب ، نا يزيد بن هارون ، نا الربيع بن مسلم القرشي ، عن محمد بن زياد ، عن أبي هريرة أن رسول الله (ص) خطب فقال « أيها الناس ! إن الله قد فرض عليكم الحج فحجوا . فقال رجل : أكل عام يا رسول الله ؟ فسكت حتى أعادها ثلاثا ، فقال رسول الله (ص) : لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ، ذروني ما تركتكم فإني هالك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه »

( قال علي ) فجمع هذا الحديث جميع أحكام الدين أولها عن آخرها . ففيه أن ما سكت عنه النبي (ص) فلم يأمر به ولا نهى عنه فهو مباح وليس حراما ولا فرضا ، وأن ما أمر به فهو فرض ، وما نهى عنه فهو حرام ، وأن ما أمرنا ( به ) فإنا يلزما منه ما نستطيع فقط ، وأن نفعل مرة

واحدة تؤدى ما أزمنا ، ولا يلزمنا تكراره <sup>(١)</sup> فأى حاجة بأحد إلى قياس .  
أو رأى مع هذا البيان الواضح ، ونحمد الله على عظيم نعمه .

— فان قال قائل منهم : لا يجوز إبطال القول بالقياس إلا حتى توجدونا  
تحریم القول به نصاً في القرآن . قلنا : قد أوجدناكم البرهان نصاً بذلك .  
بأن لا تردوا التنازع إلا إلى القرآن والسنة فقط ، قال الله تعالى ( اتبعوا  
ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء ) وقال تعالى ( فلا  
تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون ) والقياس ضرب أمثال في  
الدين لله تعالى .

ثم يقال لهم : إن عارضتم الروافض بمثل هذا فقالوا لكم : لا يجوز القول  
بإبطال الإلهام ، ولا بإبطال اتباع الإمام ، إلا حتى توجدونا تحریم ذلك .  
نصاً . أو قال لكم ذلك أهل كل مقالة في تقليد انسان بعينه ، — بماذا  
تفتصون ؟ بل الحق أن يقال — إنه لا يحل أن يقال على الله تعالى إنه حرم  
أو حلل أو أوجب إلا بنص فقط ، وبالله تعالى التوفيق اهـ

### ✽ ملخص ماحققة ابن القيم في الرأى والقياس ✽

عقد في أول كتابه (إعلام الموقعين عن رب العالمين) فصلاً في تحریم الإفتاء .  
في دين الله بالرأى المخالف للنصوص صدره بآيات أولها قوله تعالى ( فان لم  
يستجبوا لك فاعلم أنما يتبعون أهواءهم ، ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى .  
من الله ؟ إن الله لا يهدي القوم الظالمين ) قال : فقسم الأمر إلى أمرين لا ثالث لهما  
إما الاستجابة لله والرسول وما جاء به ، وإما اتباع الهوى ، فكل عالم يأت به  
الرسول فهو من الهوى ، وفقى على الآيات بطائفة من الأحاديث أولها حديث

(١) أى إلا بدليل غير صيغة الامر كاقتران الصلوات والصيام بأوقانهما .

عبد الله بن عمرو مرفوعاً واللفظ للبخاري « أن الله لا ينزع العلم بعد إذا عطاكموه انتراعاً ولكن ينزعه مع قبض العلماء بعلمهم ، فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتنون برأيهم فيضلون ويضلون » وحديث عوف بن مالك الأشجعي « تفرق أمتي على بضعم وسبعين فرقة ، أعظمها فتنة قوم يقدسون الدين برأيهم يحرمون به ما أحل الله ويحلون ما حرم الله » رواه الحافظ ابن عبد البر وغيره

ثم أورد فصلاً بل فصلين فيما روى عن علماء الصحابة كالخلفاء الأربعة والعبادة وغيرهم في ذم الرأي ومنها قول عمر « إياكم وأصحاب الرأي فانهم أعداء الدين ، أعيتهم الأحاديث أن يعوها ، وتفلت منهم أن يحفظوها . فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا » وللأثر ألفاظ أخرى ، قال المصنف : وأسانيد هذه الآثار عن عمر في غاية الصحة

ثم عقد فصلاً آخر ذكر فيه ما احتج به أهل الرأي من إفتاء بعض هؤلاء الصحابة ومن بعدهم من التابعين وقضاة بالرأي ، كقول عمر لكتابه « قل : هذا ما رأى عمر بن الخطاب » وقول عثمان في الأمر بإفراد العمرة عن الحج « إنما هو رأي رأيت » وقول علي في أمهات الأولاد « اتفق رأيي ورأي عمر على أن لا يبعن » وما نقل عن أبي بكر وعمر من القول والعمل على القضاء بكتاب الله إن وجد فيه الحكم وإلا فبسنة رسول الله ﷺ ، فإن لم يوجد فيها ما يقضى به جمعوا له الناس أو رؤساء الناس ، وفي رواية : علماء الناس - وكلاهما صواب فقد كان الرؤساء علماء - واستشارهم ، وكان يكون القضاء بما يجتمع رأيهم عليه . وكان القراء أصحاب مشورة عمر ، وكان وقفاً عند كتاب الله تعالى

ومنه ما في كتاب عمر إلى شريح إذا وجدت شيئاً في كتاب الله فاقض به ولا تلتفت إلى غيره ، وإن أنك شئ ليس في كتاب الله فاقض بما سن رسول الله ﷺ فإن أنك ما ليس في كتاب الله ولم يسن رسول الله ﷺ فاقض بما أجمع عليه

الناس ، وإن أنك ما ليس في كتاب الله ولم يسنه رسول الله ﷺ ولم يتكلم فيه أحد قبلك فإن شئت أن تجتهد رأيك فتقدم ، وإن شئت أن تتأخر فتأخر ، وما أرى التأخر إلا خيراً لك » وفي رواية لابن جرير الاقتصار على أمره بأن يجتهد رأيه عند عدم النص . وعن ابن مسعود كلام بمعنى هذا ، إلا أنه قال في الحالة الثالثة لمن عرض عليه القضاء « فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه ﷺ فليقض بما قضى به الصالحون » وقال في الحالة الرابعة « فليجتهد رأيه ولا يقل أني أرى وإنى أخاف ، فإن الحلال بين والحرام بين ، وبين ذلك مشبهات فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك » اهـ

ومراد ابن مسعود بالصالحين هو عين مراد عمر بما أجمع عليه الناس في كتابه إلى شريح ، كالذين كان يستشيرهم ( رض )

أقول : هذا زبدة ما ورد في هذا الفصل وغيره بمعناه . وكله يتعلق بأمر القضاء إلا رأى عثمان في أفراد العمرة عن الحج ، فانه في مسألة دينية ، وهو شاذ ولا حجة في مثل هذا بقول صحابي ، وهو لم يأمر أحداً بالعمل به ، بل تركه إلى الناس وهم مخبرون فيه شرعاً . وأما القضاء بما ذكر من المراتب الأربعة فهو ليس برأي صحابي واحد ، وإتمامك سنتهم التي جروا عليها ، واهتدى بهم فيها سائر المسلمين فكانت اجماعاً صحيحاً . ولكن المتأخرين تركوا جمع العلماء لاستشارتهم فيما لانص فيه ، اكتفاء بتقليد مذاهبهم . ولا حجة في هذه الطريقة ولا في أقوالهم فيها على جواز استخراج أحكام لم يرد بها قرآن ولا سنة في العبادات والحلال والحرام ، كما فعل المؤلفون في الفقه ، وإتاما الاجتهاد والرأي في الاقضية التي تحدث للناس في معاملاتهم وما في معناها من أمور السياسة ، وهي التي فوض الله أمرها إلى أولى الأمر بشرطه .

## الجمع بين إثبات الرأي وإنكاره

ثم عقد ابن القيم فصلاً للفصل بين الرأي الذي يعمل به والذي لا يعمل به فقال «ولا تعارض بحمد الله بين هذه الآثار، عن السادة الأخيار، بل كلها حق وكل منها له وجه. وهذا إنما يقين بالفرق بين الرأي الباطل الذي ليس من الدين والرأي الحق الذي لا مندوحة<sup>(١)</sup> عنه لأحد من المجتهدين، فنقول وبالله المستعان الرأي في الأصل مصدر رأى الشيء، يراه رأياً، ثم غلب استعماله على المرئي نفسه، من باب استعمال المصدر في المفعول، كالهوى في الأصل مصدر هو به<sup>(٢)</sup> يهواه هوى، ثم استعمل في الشيء الذي يهوى فيقال: هذا هوى فلان. والعرب تفرق بين مصادر فعل الرؤية بحسب محالها، فنقول: رأى كذا في النوم رؤياً وراه في اليقظة رؤية، ورأى كذا رأياً - لما يعلم بالقلب ولا يرى بالعين - ولكنهم خصوه بما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الامارات فلا يقال لمن رأى بقلبه أصراً غائباً عنه مما يحبس به إنه رأيه؛ ولا يقال أيضاً للأمر المعقول الذي لا يختلف فيه العقول ولا تتعارض فيه الامارات إنه رأى، وإن احتاج إلى فكر وتأمل، كدقائق الحساب ونحوها.

«وإذا عرف هذا فالرأي ثلاثة أقسام: رأى باطل بلا ريب، ورأى صحيح ورأى هو موضع الاشتباه. والأقسام الثلاثة قد أشار إليها السلف، فاستعملوا الرأي الصحيح وعملوا به وأفتوا به وسوغوا القول به، وذموا الباطل ومنعوا من العمل والفتيا والقضاء به، وأطلقوا ألسنتهم بذمه وذم أهله.

(١) المندوحة السعة كما في القاموس، وقال في الصالح: لى عن هذا الأمر

مندوحة ومندوح أى سعة (٢) هو به كرضيه أحبه. قاموس

« والقسم الثالث: سوغوا العمل والفتيا والقضاء به عند الاضطرار اليه حيث لا يوجد منه بد، ولم يلزموا أحداً العمل به، ولم يجرموا مخالفته، ولا جعلوا مخالفته مخالفاً للدين، بل خيروا بين قبوله ورده، فهو بمنزلة ما أبيع المضطر من الطعام والشراب الذي يجرم عند عدم الضرورة، إليه كما قال الامام أحمد: سألت الشافعي عن القياس فقال لي: عند الضرورة. وكان استعمالهم لهذا النوع بقدر الضرورة، لم يفرطوا فيه ويفرعوه ويولدوه ويوسوه. كما صنع المتأخرون بحيث اعتاضوا به عن النصوص والآثار، وكان أسهل عليهم من حفظها، كما يوجد كثير من الناس يضبط قواعد الافتاء لصعوبة النقل عليه وتعسر حفظه، فلم يتعدوا في استعماله قدر الضرورة ولم يبقوا بالعدول إليه مع تمكنهم من النصوص والآثار، كما قال تعالى في المضطر إلى الطعام المحرم (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم) فالباغى الذى يبتغى المينة مع قدرته على التوصل إلى المذكور، والمعادى الذى يتعد قدر الحاجة بأكلها ثم بين رحمه الله تعالى أن الرأى الباطل أنواع قال:

(أحدها) الرأى المخالف للنصوص. وهذا مما يعلم بالاضطرار من دين الاسلام فسادَه وبطلانه، ولا تحمل الفتيا به ولا القضاء، وإن وقع فيه من وقع بنوع تأويل وتقليد.

(النوع الثانى) هو الكلام فى الدين بالحرص والظن مع التفريط والتقصير فى معرفة النصوص وفهمها واستنباط الأحكام منها. فان من جهلها وقاس برأيه فيما سئل بغير علم بل لمجرد قدر جامع بين الشيئين ألحق أحدهما بالآخر، أو لمجرد قدر قاربي براه بينهما يفرق بينهما فى الحكم من غير نظر فى النصوص والآثار — فقد وقع فى الرأى المذموم الباطل

(النوع الثالث) الرأى المتضمن تمطيل أسماء الرب وصفاته وأفعاله بالمقاييس الباطلة التى وضعها أهل البدع والضلال الخ

(النوع الرابع) الرأى الذى أحدثت به البدع وغيّرت به السنن، وعم به البلاء، وتربى عليه الصغير، وهرم فيه الكبير.

(قال) فهذه الانواع الأربعة من الرأى <sup>(١)</sup> الذى اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمه واخراجه من الدين

(النوع الخامس) ما ذكره أبو عمر بن عبد البر عن جمهور أهل العلم أن الرأى المذموم فى هذه الآثار عن النبي ﷺ وعن أصحابه والتابعين (رض) أنه القول فى شرائع الدين بالاستحسان والظنون ، والاشتغال بحفظ المعضلات والاغلوطات ، ورد الفروع بعضها على بعض قياساً دون ردها إلى أصولها والنظر فى عللها واعتبارها الخ (أقول) ثم ذكر أن فى هذا تعطيل السنن ، واستشهد على بطلان هذا الرأى وما فسره به بالأحاديث الواردة فى نهى الرسول ﷺ عن الاغلوطات وعن عضل المسائل وعن كثرة المسائل ، وقد أورد ابن عبد البر فى هذا الفصل أكثر ما أورده آتفا عن فتح البارى ، ومنه ما ورد فى سبب زول الآية التى نحن بصدد تفسيرها ﴿ آثار علماء السلف فى الرأى والقياس ﴾

ثم عقد ابن القيم فصلاً لآثار التابعين ومن بعدهم من علماء الامصار فى ذم القياس والنهى عنه ، وبيان كون القائلين به لم يريدوا أن يجعله الناس ديناً يدان به وشرعاً متبعاً للأمة ، وكون المتعصبين لهم من بعدهم انحرفوا عن طريقهم وخالفوا مذهبهم غلوا فيه ، ومنه قول القعنبي : دخلت على مالك بن أنس فى مرضه الذى مات فيه فسلمت عليه ثم جلست فرأيت يبكى ، فقلت له : أبا عبد الله ما الذى يبكيك ؟ فقال لى : يا ابن قعناب ومالى لا أسكى ؟ ومن أحق باليكاء منى ؟ والله لو ددت أنى ضربت بكل مسألة أفنت فيها بالرأى سوطاً ، وقد كانت لى السعة فيما قد سبقت إليه ، وليتقى لم أمت بالرأى . ومنه قول الشافعى : مثل الذى ينظر فى الرأى ثم يتوب منه مثل المجنون الذى عولج حتى يرى ، فأعقل ما يكون قد هاج . ومنه تقديم أبى حنيفة وأحمد الحديث الضعيف على الرأى والقياس ، ومن شواهد هذا فى مذهب

(١) قوله : من الرأى - هو خبر لقوله : فهذه الانواع . لا بيان له ، وإنما قال من الرأى لأن هنالك نوعاً آخر وهو الخامس . ويمكن أن يقال : ان هذه الانواع متداخلة يمكن ارجاع بعضها إلى بعض كارجاع الثالث إلى الرابع

أبى حنيفة الأخذ بحديث القهقهة فى الصلاة وحديث الوضوء بنبيذ التمر فى السفر وحديث قطع السارق فى أقل من عشرة دراهم وحديث جعل أكثر الحيض عشرة أيام والحديث فى اشتراط المصر لإقامة الجمعة - وكل هذه الاحاديث ضعيفة وقد قدمها على القياس وقد نهى جميع العلماء عن تقليدهم وتقليد غيرهم فى دين الله

### ﴿ أنواع الرأى المحمود ﴾

ثم بين ابن القيم أنواع الرأى المحمود وهى أربعة  
(أحدها) رأى علماء الصحابة رضى الله عنهم

(ثانيها) الرأى الذى يفسر النصوص . و بين وجه الدلالة منها ، ويقررها ويوضح محاسنها ، ويسهل طريق الاستنباط منها . وقد بين له الشواهد مما ورد عن الصحابة من الرأى فى التفسير ، ثم أورد على هذا ما ورد فى الصحيح من قول أبى بكر : « وئى سماء تظلمنى وأى أرض تغلمنى إن قلت فى كتاب الله برأى ؟ » وحديث « من قال فى القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار »<sup>(١)</sup>

وأجاب ابن القيم عن ذلك الايراد بأن الرأى نوعان : رأى مجرد لا دليل عليه بل هو خرس ونخمين . فهذا الذى أعاد الله الصحابة منه ، ورأى مستند إلى استدلال واستنباط من النص أو من نص آخر معه ، فهذا من ألطف فهم النصوص وأدق . ومثل له بتفسير الصديق (رض) الكلالاة بأنهما عدا الوالد والولد أقول : وقد بينت ذلك أتم البيان فى تفسير آية الكلالاة فى آخر سورة النساء ولا تنس فى هذا المقام ، قول على المرتضى عليه السلام : انه ليس عندهم شئ من الوحى غير ما فى كتاب الله قل « إلا فهماً يعطيه الله رجلاً فى القرآن » (قائلها) رأى جماعة الشورى ، وقد فصلت القول فيه بما لم أسبق إليه - فيما أعلم فى الكلام على أولى الأمر من تفسير سورة النساء<sup>(٢)</sup>

(١) رواه أبوداود والترمذى وحسنه والنسائى . وفى لفظ « بغير علم » مكان « برأيه » والفظان بمعنى واحد إذ المراد بالرأى ما كان بهوى لا بعلم كما تراء فى جوابه

(٢) راجع ص ١٨٠ - ٢١٦ و ٢٩٩ ج ٥ تفسير



(رابعها) الاجتهاد الذي أجازته الصحابة فيما لانص فيه من كتاب الله ولا سنة رسوله ولا ما قضى به الخلفاء الراشدون ، وكان الأولى أن يقول وما أجمع عليه الصحابة منه ، وفي حكمه ما قضى به الراشدون ، وشرط هذا الاجتهاد أن يكون في مسائل القضاء والمعاملات ، لا في العقائد والعبادات ، وتقديم بيان هذا من قبل وسيعاد القول فيه إن شاء الله تعالى وقد استشهد لهذا النوع بكتاب عمر (ر) في القضاء إلى أبي موسى الأشعري ، وقد أثبتته وشرحه شرحا طويلا ، وابن حزم ينكر هذا الكتاب كما تقدم ثم أطال ابن القيم فيما عد من قبيل القياس في القرآن المجيد والآحاديث النبوية ، وذكر طائفة من أقيسة الصحابة بناء على التوسع في معنى القياس ، ولكن لا تنطبق تلك الأمثلة كلها على القياس المصطاح عليه في علم أصول الفقه ، وليست كلها في الأحكام العملية ، وإنما أراد أن يستوفي كل ما يمكن أن يلوذ به ويلجأ إليه القائلون بالقياس ، فكان منه ما لعله لم يخطر لأحد منهم على بال ، ولذلك قفى على ذلك بما يقابله من الكلام في ذم القياس وكونه ليس من الدين في شيء . فافتتح ذلك بقوله :

﴿فصل﴾ قد أتينا على ذكر فصول في القياس نافعة وأصول جامعة في تقرير القياس والاحتجاج به لعلك لا تغفربها في غير هذا الكتاب ولا تقرب منها ، فلنذكر مع ذلك ما قابلها من النصوص والأدلة الدالة على ذم القياس وأنه ليس من الدين وخصول الاستغناء عنه والاكتفاء بالوحيين .

### ﴿مثال القياس الباطل﴾

ثم إنه أطال في بيان ذلك بالكتاب والسنة وسرد الأمثلة الكثيرة للاقيسة الباطلة من كتب الفقه ، وقد تقدم بعض تلك الآيات ، وأما الأحاديث فما ذكرناه منها أكثر مما ذكره في هذا السياق وزاد هو انكار النبي ﷺ على عمر وأسامة محض القياس في الحلتين الحربيتين اللتين أهداهما إليهما - إذ لبسها أسامة قياسا لبس على التملك والانتفاع والبيع ، وردّها عمر قياسا لملكهما على لبسها المحرم بالنص (قال) فأسامة أباح وعمر حرم قياسا ، فأبطل رسول الله ﷺ كل واحد من القياسين

وقال لعمر « إنما بعثت بها إليك لتستمتع بها » وقال لاسامة « إني لم أبعثها إليك لتلبسها ولكن بعثتها إليك لتشققها خُراً لنسائك » والنبي ﷺ إنما تقدم إليهم في الحرير بالنص على تحريم لبسه فقط فقياساً قياساً أخطأ فيه ، فأحدهما قاس اللبس على الملك وعمر قاس التملك على اللبس والنبي ﷺ بين أن ما حرمه من اللبس لا يتعدى إلى غيره ، وما أباحه من التملك لا يتعدى إلى اللبس ، وهذا عين إبطال القياس » اهـ

أقول : ولكن هذا لم يمنع بعض الفقهاء بعد ذلك من قياس كل استعمال للحرير على اللبس ، ومن قياس كل استعمال للذهب والفضة على ما ورد من نهيه ﷺ عن الأكل في صحافهما والشرب من آتنيهما ، وهكذا شأنهم في أمثلة ذلك ثم عقد فصلين في ذم الصحابة والتابعين للقياس وإبطالهم له وفصلاً في تعارض الاقيسة وتناقضها وفصلاً آخر في فساد القياس وبطلانه وتناقض أهله فيه واضطرابهم تأصيلاً وتفصيلاً ، وذكر أنواع القياس الأربعة عند غلاتهم كفقهاء ما وراء النهر - وهي قياس العلة والدلالة والشبه والطرذ وذكر أمثلة كثيرة من أقيستهم الفاسدة واضطرابهم في التأصيل والتفصيل ، وهذا الفصل من أجل الفصول وأطولها ، وفيه كثير من الاقيسة التي جمعوا فيها بين ما فرقت النصوص أو الميزان المستقيم وفرقوا فيها بين ما جمعت وبين ذلك بالدلائل العقلية والنقلية وتبعه عدة فصول تفرعت منه

﴿ الحكم بين مثبتى القياس ومنكره ﴾

بعد أن أطال ابن القيم في بسط أدلة الفريقين تصدى لبيان الحكم بينهما بإثبات القياس الموافق للنصوص وإبطال القياس الاصطلاحي ومهد لذلك ، ثم بدأ مفيداً بين فيه أن هذه المسألة فرع لمسألة الحكمة والتعليل والأسباب ، وقد اتقسم الناس في كل منهما إلى غلاة في النفي وغلاة في الإثبات ومعتدلين فيه قال :

وسبب ذلك خفاء الطريقة المثلى والمذهب الوسط الذي هو في المذاهب

كالا سلام في الأديان وعليه سلف الأمة وأئمتها والفقهاء المعبرون به من إثبات الحكم

والأسباب والغايات المحمودة في خلقه سبحانه وأمره ( أى وشرعه ) وإثبات لام التعليل وباء السببية في القضاء والشرع كما دلت عليه النصوص مع صريح العقل والفطرة ، واتفق عليه الكتاب والميزان » ثم قال

« والمقصود أنهم كما انقسموا إلى ثلاث فرق في هذا الأصل انقسموا في فرعه وهو القياس إلى ثلاث فرق : فرقة أنكرته بالكلية ، وفرقة قالت به وأنكرت الحكم والتعليل والمناسبات . والفرقتان أخلتا النصوص عن تناوئها لجميع أحكام المكلفين وإنما أحالتا على القياس . ثم قال : غلاتهم أحالت عليه أكثر الأحكام ، وقال متوسطهم بل أحالت عليه كثيراً من الأحكام لاسبيل إلى إثباتها إلا به .  
خطأ نفاة القياس ومثبته باطلاق

« والصواب وراء ما عليه الفرق الثلاث . وهو أن النصوص محيطة بأحكام الحوادث ، ولم يحملنا الله ولا رسوله على رأى ولا قياس ، بل قد بين الأحكام كلها والنصوص كافية وافية بها ، والقياس الصحيح حق مطابق <sup>(١)</sup> للنصوص ، فهما دليلان للكتاب والميزان ، وقد تخفى دلالة النص ولا يبلغ العالم <sup>(٢)</sup> فيعدل إلى القياس ثم قد يظهر موافقا للنص فيكون قياسا صحيحا . وقد يظهر مخالفا له فيكون فاسدا . وفي نفس الأمر لا بد من موافقته أو مخالفته . ولكن عند المجتهد قد تخفى موافقته أو مخالفته وكل فرقة من هذه الفرق الثلاث سدوا على أنفسهم طريقا من طرق الحق فاضطروا إلى توسعة طريق أخرى أكثر مما تحتمله : فنفاة القياس لما سدوا على نفوسهم باب التمثيل والتعليل واعتبار الحكم والمصالح - وهو من الميزان والقسط الذي أنزله الله - احتاجوا إلى توسعة الظاهر والاستصحاب فحملوها فوق الحاجة ووسعهما أكثر مما يسمانه ، فحيث فهموا من النص حكما أثبتوه ولم يبالوا بما وراءه وحيث لم يفهموه منه نفوه وحملوا الاستصحاب ، وأحسنوا في اعتنائهم بالنصوص ونصروها والمحافظة عليها وعدم تقديم غيرها عليها من رأى أو قياس أو تقليد ، وأحسنوا في رد الاقيسة الباطلة وبيانهم تناقض أهلها في نفس القياس وتركهم له وأخذهم بقياس وتركهم ما هو أولى منه ولكن أخطأوا من أربعة أوجه

(١) في نسخة موافق (٢) لعل أصله : أو لا يبلغ العالم

## بيان ما أخطأ فيه نفاة القياس

(أحدها) رد القياس الصحيح ولا سيما المنصوص على علمته التي يجري النص عليها مجرى النصيص على التعمير باللفظ ، ولا يتوقف عاقل في أن قول النبي ﷺ لمن آمن عبد الله حاراً<sup>(١)</sup> على كثرة شره للخمر « لا تلعنه فانه يحب الله ورسوله » بمنزلة قوله : لا تلعنوا كل من يحب الله ورسوله ، وفي أن قوله « إن الله ورسوله ينهاكم عن لحوم الحر<sup>(٢)</sup> فانها رجس » بمنزلة قوله : ينهاكم عن كل رجس ، وفي أن قوله تعالى ( إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحاً أو لحم خنزير فانه رجس ) ينهى عن كل رجس ، وفي أن قوله في الهرة « ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات » بمنزلة قوله : كل ما هو من الطوافين عليكم والطوافات فانه ليس بنجس ولا يستريب أحد في أن من قال لغيره : لا تأكل من هذا الطعام فانه مسموم ينهى له عن كل طعام كذلك . وإذا قال : لا تشرب هذا الشراب فانه مسكر ينهى له عن كل مسكر - ولا تتزوج هذه المرأة فانها فاجرة وأمثال ذلك

(الخطأ الثاني) تقصيرهم في فهم النصوص فكم من حكم دل عليه النص ولم يفهموا دلالاته عليه . وسبب هذا الخطأ حصرهم الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ دون إيمائه وتبنيه وإشارته وعرفه عند مخاطبين ، فلم يفهموا من قوله ( ولا تقل لها أف ) ضرباً ولا ميباً ولا إهانة غير لفظية ( أف ) فقصروا في فهم الكتاب كما قصروا في اعتبار الميزان (الخطأ الثالث) تحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه وجزمهم بوجبه لعدم علمهم

بالناقل ، وليس عدم العلم علماً بعدم ، وقد تنازع الناس في الاستصحاب ونحن نذكر أقسامه ومراتبها ، فلا استصحاب استعمال من الصحة وهي استدامة اثبات ما كان ثابتاً أو نفي ما كان منقياً وهو ثلاثة أقسام : استصحاب البراءة الأصلية واستصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافه ، واستصحاب حكم الاجماع في محل النزاع أقول : وههنا أطال ابن القيم في بيان هذه الاقسام وأمثلتها ثم قال

(الخطأ الرابع) لم اعتقادهم أن عقود المسلمين وشروطهم ومعاملاتهم كلها على البطلان حتى يقوم دليل على الصحة ، فاذا لم يقدّم دليل على صحة شرط أو عقد (١) حمار لقيه (٢) جمع حمار ككتاب وكتب والمراد الحمير الانسية التي تركب

أرغماءة استصحبوا بطلانها فأفسدوا بذلك كثيراً من معاملات الناس وعقودهم وشروطهم بلا برهان من الله بناء على هذا الأصل ، وجمهور الفقهاء على خلافه ، وأن الأصل في العقود والشروط الصحة ، إلا ما أبطله الشارع أو نهى عنه ، وهذا القول هو الصحيح ، فإن الحكم ببطلانها حكم بالتحريم والتأثير ، ومعلوم أنه لأحرام إلا ما حرمه الله ورسوله ، ولا تأثير إلا ما أثم الله ورسوله به فاعله ، كما أنه لا واجب إلا ما أوجبه الله ، ولا حرام إلا ما حرمه الله ، ولا دين إلا ما شرعه .

فالأصل في العبادات البطلان حتى يقوم دليل على الأمر ، والأصل في العقود والمعاملات الصحة حتى يقوم دليل على البطلان والتحريم ، والفرق بينهما : أن الله سبحانه لا يعبد إلا بما شرعه على السنة رسوله ، فإن العبادة حقه على عباده ، وحقه الذي أحقه هو ورضى به وشرعه ، وأما العقود والشروط والمعاملات فهي عفو حتى يحرمها ، ولهذا نعى الله سبحانه على المشركين مخالفة هذين الأصلين ، وهو تحريم ما لم يحرمه ، والتقرب إليه بما لم يشرعه ، وهو سبحانه لو سكنت عن إباحة ذلك وتحريمه لكان ذلك عفواً لا يجوز الحكم بتحريمه وإبطاله ، فإن الحلال ما أحله الله والحرام ما حرمه ، وما سكنت عنه فهو عفو ، فكل شرط وعقد ومعاملة سكنت عنها فانه لا يجوز القول بتحريمها ، فانه سكنت عنها رحمة منه من غير نسيان وإهمال ، فكيف وقد صرحت النصوص بأنها على الإباحة فيما عدا ما حرمه ، وقد أمر الله تعالى بالوفاء بالعقود والعهود كلها . فقال تعالى ( وأوفوا بالعهد ) وقال ( يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ) وقال ( والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون ) وقال تعالى ( والموفون بعهدهم إذا عاهدوا ) وقال تعالى ( يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون ؟ \* كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون ) وقال ( بلى من أوفى بعهده واتيى فان الله يحب المتقين ) وقال ( إن الله لا يحب الخائنين ) وهذا كثير في القرآن اهـ

(أقول) ثم إنه أورد بعد هذا كثيراً من الأحاديث النبوية في هذا الموضوع وفيها ما هو عام وما هو خاص ، منها حديث أبي رافع الذي أرسله المشركون إلى النبي ﷺ فأسلم وأبى أن يرجع إليهم فقال النبي ﷺ « إني لا أخيس

بالعهد ولا أحبس البرد ، ولكن ارجع إليهم ، فان كان في نفسك الذي في نفسك الآن فارجع ، فذهب ثم عاد فأسلم « رواه أبو داود . وحديث حذيفة وأبي حنبل اللذين أخذهما المشركون فلم يطلقوهما إلا بعد أن أخذوا عليهما عهد الله وميثاقه لينصرفا إلى المدينة ولا يقتلن مع النبي ﷺ وذلك قبيل غزوة بدر فلما أخبرا النبي ﷺ بذلك قال « انصرفا ، نفي لم يمهدهم ونستمعين الله عليهم » فلم يأذن لهما بالقتال معه . وقد استوفينا الكلام على مسألة الشروط في تفسير (أوفوا بالعقود) من أول السورة .

### ﴿ بيان ما أخطأ فيه مثبتو القياس ﴾

ثم إن ابن القيم بين أنواع الخطأ الذي وقع فيه مثبتو القياس والرأي في الأحكام الشرعية ، وفقى على ذلك بما هو فصل الخطاب عنده في المسألة فقال :

« (فصل) وأما أصحاب الرأي والقياس فأنهم لما لم يعتنوا بالنصوص ولم يعتدوها وافية بالأحكام ولا شاملة لها ، وغلاتهم على أنها لم تف بمشرع معشارها<sup>(١)</sup> فوسعوا<sup>(٢)</sup> طرق الرأي والقياس وقالوا بقياس الشبه ، وعللوا الأحكام بأوصاف لا يعلم أن الشارع عللها بها ، واستنبطوا عللا لا يعلم أن الشارع شرع الأحكام لأجلها ثم اضطرم ذلك إلى أن عارضوا بين كثير من النصوص والقياس ، ثم اضطربوا فتارة يقدمون القياس وتارة يفرقون بين النص المشهور وغير المشهور ، واضطرم ذلك أيضا إلى أن اعتقدوا في كثير من الأحكام أنها شرعت على خلاف القياس فكان خطوهم من خمسة أوجه .

« أحدها : ظنهم قصور النصوص عن بيان جميع الحوادث

« الثاني : معارضة كثير من النصوص بالرأي والقياس

« الثالث : اعتقادهم في كثير من أحكام الشريعة أنها على خلاف الميزان والقياس والميزان هو العدل فظنوا أن العدل خلاف ما جاءت به هذه الأحكام .

« الرابع : اعتبارهم عللا وأوصافا لم يعلم اعتبار الشارع لها وإلغاؤهم عللا وأوصافا اعتبرها الشارع كما تقدم بيانه .

(١) نقل هذا عن إمام الحرمين وعنه أكبر زلاته (٢) لعل أصله : وسعوا لأنها جواب لما

« الخامس : تناقضهم في نفس القياس كما تقدم أيضا. ونحن نعقد هنا ثلاثة فصول  
 « الفصل الأول في بيان شمول النصوص للأحكام والاكتفاء بها عن الرأي والقياس  
 « الفصل الثاني في سقوط الرأي والاجتهاد والقياس وبطلانها مع وجود النص  
 « الفصل الثالث في بيان (أن) أحكام الشرع كلها على وفق القياس الصحيح  
 وليس فيما جاء به الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم حكم بخلاف الميزان والقياس  
 الصحيح . وهذه الفصول الثلاثة من أهم فصول الكتاب ، وبها يتبين للعالم المنصف  
 مقدار الشريعة وجلالتها وهنيتها<sup>(١)</sup> وسعتها وفضلها وشرورها على جميع الشرائع ، وإن  
 رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كما هو عام الرسالة إلى كل مكلف فرسانته عامة في  
 كل شيء من الدين أصوله وفروعه ودقيقه وجليله ، فكما لا يخرج أحد عن رسالته  
 فكذلك لا يخرج حكم نحتاج إليه الأمة عنها وعن بيانها له ، ونحن نعلم أننا لو قمنا بهذه  
 الفصول حقها ولا تقارب وإنها أجل من علومنا ، وفوق ادراكنا ، ولكن نفيه أدنى تنبيه  
 ونشير أدنى إشارة إلى ما نفتتح أبوابها<sup>(٢)</sup> ونهيج طرقها والله المستعان وعليه التكلان » اهـ  
 أقول : اننا لم نجد في الكتاب إلا فصلين من هذه الثلاثة التي وعد بها ،  
 الأول في شمول النصوص واغنائها عن القياس ، والثاني في بيان أحكام الشرع  
 كلها على وفق القياس الصحيح والميزان المستقيم والموافقة لمقول البشر ومصالحهم  
 ولا ندري أسقط الفصل الذي بين فيه سقوط الرأي والاجتهاد والقياس مع وجود  
 النص ؟ أم أغفل كتابته بعد الوعد به نسيانا للوعدوا كتفاء باتفاق العلماء على المسألة ،  
 وكون من يعتمد بدينه وعلمه من أهل الرأي والقياس كربيعة وأبي حنيفة والشافعي  
 لم يثبتوا حكما في مسألة فيها نص بالقياس إلا إذا كانوا غير عالمين بالنص أو غير  
 ثابت عندهم ، أو لم يفهموا الحكم منه .

(١) لعل الأصل هيمنتها : فالهنيئة والهنية الشيء اليسير ولا معنى له هنا .  
 والهيمنة حفظ الشيء والرقابة عليه والقيام به ( راجع تفسير « مهيمنا » في (ص  
 ٤١٠ ج ٦ تفسير ) « ٢ » لعل الأصل : يفتح بالياء - أو تفتح به أبوابها

﴿شمول النصوص للاحكام وتفاوت الافهام فيها﴾

وقد صدر الفصل الأول بمقدمة نفيسة في نوعي الدلالة وتفاوت الافهام في

النصوص فقال :

(الفصل الأول) في شمول النصوص وإغنائها عن القياس ، وهذا يتوقف على بيان مقدمة ، وهى : أن دلالة النصوص نوعان حقيقية وإضافية . فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته ، وهذه الدلالة لا تختلف ، والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه وجودة فكره وقريحته وصفاء ذهنه ومعرفة الألفاظ ومراتبها ، وهذه الدلالة تختلف اختلافا متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك ، وقد كان أبوهريرة وعبد الله بن عمرو أحفظ الصحابة للحديث وأكثرهم رواية له . وكان الصديق وعمرو وعلى وابن مسعود وزيد بن ثابت أفضقه منها ، بل عبد الله بن عباس أيضاً أفضقه منهما ومن عبد الله بن عمر .

« وقد أنكر النبي ﷺ على عمر فهمه إتيان البيت الحرام عام الحديبية من إطلاق قوله « إنك ستأتيه وتطوف به » فانه لا دلالة في هذا اللفظ على تعيين العام الذى يأتونه فيه

وأنكر على عدى بن حاتم في فهمه من الخيط الأبيض والخيط الأسود نفس المعالين « وأنكر على من فهم من قوله « لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة خردلة <sup>(١)</sup> من كبر » شمول لفظه لحسن الثوب وحسن النمل ، وأخبرهم أنه <sup>(٢)</sup> بطر الحق وغط الناس » وأنكر على من فهم من قوله « من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه » انه كراهة الموت ، وأخبرهم أن هذا للكافر إذا احتضر وبشر بالعذاب ، فانه حينئذ يكره لقاء الله والله يكره لقاءه ، وأن المؤمن إذا احتضر وبشر بكرامة الله أحب لقاء الله وأحب الله لقاءه

« وأنكر على عائشة إذ فهمت من قوله تعالى (فسوف يحاسب حساباً يسيراً)

(١) كذا وفي نسخة من الكتاب ذرة ورواية مسلم في صحيحه «مثقال حبة»

وفي رواية غيره « حبة خردل » ولا أذكر أن أحداً رواه بلفظ مثقال خردلة أو

ذرة (٢) أى الكبر



معارضته لقوله ﷺ « من نوقش الحساب عذب » وبين لها أن الحساب اليسير هو العرض ، أى حساب العرض لأحساب المناقشة .

« وأنكر على من فهم من قوله تعالى (من يعمل سوءاً يجز به) أن هذا الجزاء إنما هو في الآخرة وأنه لا يسلم أحد من عمل السوء ، وبين أن هذا الجزاء قد يكون في الدنيا بالهم والحزن والمرض والنصب وغير ذلك من مصائبها ، وليس في اللفظ تقييد الجزاء بيوم القيامة .

« وأنكر على من فهم من قوله تعالى (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون) أنه ظلم النفس بالمعاصي وبين أنه الشرك ، وذكر قول لقمان لابنه (إن الشرك ظلم عظيم) مع أن سياق اللفظ عند إعطائه حقه من التأمل يبين ذلك ، فإن الله سبحانه لم يقل ولم يظلموا أنفسهم بل قال (ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) ولبس الشيء بالشئ ، تغطيته به وإحاطته به من جميع جهاته ، ولا يغطي الإيمان ويحيط به ويلبسه إلا الكفر ، ومن هذا قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) فإن الخطيئة لا تحيط بالؤمن أبداً فإن إيمانه يمنعه من إحاطة الخطيئة به ، ومع أن سياق قوله (وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطاناً فأي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون) ثم حكم الله أعدل حكم وأصدق أن من آمن ولم يلبس إيمانه بظلم فهو أحق بالأمن والهدى - فدل <sup>(١)</sup> على أن الظلم الشرك

« وسأله عمر بن الخطاب عن الكلاله وراجعها فيها مراراً فقال « يكفئك آية الصيف » واعترف عمر بأنه خفي عليه فهمها ، وفهمها الصديق .

« وقد نهى النبي ﷺ عن لحوم الحر الأهلية ففهم بعض الصحابة من نهيه أنه لكونها لم تحمس ، وفهم بعضهم أن النهي لكونها كانت حمولة القوم وظهرهم ، وفهم بعضهم أنه لكونها كانت حول القرية .

« وفهم على بن أبي طالب رضى الله عنه في الجنة وكبار الصحابة ما قصده

(١) لعل أصله « يدل » لأن الجملة خبر أن في قوله : ومع أن سياق قوله الخ وقوله بعده « ثم حكم الله » عطف على « سياق قوله »

رسول الله ﷺ باللهی رصرح بعلمته من كونها رجساً .  
وفهمت المرأة من قوله تعالى (وآتیتم إحداهن قنطاراً) جواز المفلاة فی الصداق  
فذكرته لعمر فاعترف به <sup>(١)</sup>

وفهم ابن عباس من قوله تعالى ( وحمله وفصاله ثلاثون شهراً ) مع قوله تعالى  
( والوالدات برضعن أولادهن حولین کاملین ) أن المرأة قد تلد لسنة أشهر ، ولم  
يفهمه عثمان فهم برجم امرأة <sup>(٢)</sup> حتى ذكره ابن عباس فأقر به .  
ولم يفهم عمر من قوله « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها  
عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها » قتال مانعي الزكاة حتى بين له الصدیق  
( ذلك ) فأقر به . وفهم قدامة بن مظعون من قوله تعالى ( ليس على الذين آمنوا وعملوا  
حناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا ) رفع الجناح عن الحجر حتى بين له عمر أنه  
لا يتناول الحجر ، ولو تأمل سياق الآية لفهم المراد منها ، فإنه إنما رفع الجناح عنهم  
فيما طعموه متقين له فيه ، وذلك إنما يكون باجتناب ما حرمه من المطاعم ، فالآية  
لا تتناول المحرم بوجه ما .

وقد فهم من فهم من قوله تعالى ( ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ) انفس  
الرجل في العدو حتى بين له أبو أيوب الأنصاري أن هذا ليس من الإلقاء بيده  
إلى التهلكة ، بل هو من بيع الرجل نفسه ابتغاء مرضاة الله ، وأن الإلقاء بيده إلى  
التهلكة هو ترك الجهاد والاقبال على الدنيا وعمارتها

وقال الصدیق (رض) « أيها الناس إنكم تقرأون هذه الآية وتضعونها على غير  
مواضعها ( يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم ) وإني  
سمعت رسول الله ﷺ يقول : إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه أوشك أن  
يعمهم الله بعقاب من عنده » فأخبرهم أنهم يضمونها على غير مواضعها في فهمهم  
منها خلاف ما أريد بها .

وأشكل على ابن عباس أمر الفرقة الساكنة التي لم ترتكب ما نهيت

(١) أي اعترف به ورجع عما كان هم به من إزام الناس أن لا يزيدوا على  
مهور بنات النبي ﷺ غفلة عن الآية (٢) أي ولدت بعد سنة أشهر من زواجها

عنه من اليهود هل عذبوا أو نجوا حتى بين له مولاه عكرمة دخولهم في الناجين دون المعذبين ، وهذا هو الحق لأنه سبحانه قال عن الساكتين (وإذا قالت أمة منهم لم تعظون قوما الله مهلكهم أو عذبهم عذاباً شديداً) فأخبر أنهم أنكروا فعلهم وغضبوا عليهم ، وإن لم يواجهوه بالنهي فقد واجههم به من أدى الواجب عنهم ، فان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية فلما قام به أولئك سقط عن الباقيين فلم يكونوا ظالمين بسكوتهم . وأيضاً فإنه سبحانه إنما عذب الذين نسوا ما ذكروا به وعتوا عما نهوا عنه ، وهذا لا يتناول الساكتين قطعاً ، فلما بين عكرمة لابن عباس أنهم لم يدخلوا في الظالمين المعذبين كسائر برودة وفرح به

وقد قال عمر بن الخطاب للصحابة « ما تقولون في (إذا جاء نصر الله والفتح) السورة قالوا أمر الله نبيه إذا فتح عليه أن يستغفره فقال لابن عباس ما تقول أنت؟ قال هو أجل رسول الله ﷺ اعفوه إياه ، فقال ما أعلم منها غير ما تعلم ، وهذا من أدق الفهم والطفه ولا يدركه كل أحد فإنه سبحانه لم يعلق الاستغفار بعلمه (١) بل علقه بما يحدثه هو سبحانه من نعمة فتحه على رسوله ودخول الناس في دينه ، وهذا ليس بسبب للاستغفار ، فلم أن سبب الاستغفار غيره وهو حضور الأجل الذي من تمام نعمة الله على عبده توفيقه للتوبة النصوح والاستغفار بين يديه (٢) ليلقى ربه طاهراً مطهراً من كل ذنب فيقدم عليه مسروراً راضياً مرضياً عنه . ويدل عليه (أيضاً) فسيح بحمد ربك واستغفره وهو ﷺ كان يسبح بحمده دائماً فلم أن المأمور به من ذلك التسبيح بعد الفتح ودخول الناس في الدين أمر أكثر من ذلك المتقدم وذلك مقدمة بين يدي انتقاله إلى الرفيق الأعلى ، وأنه قد بقيت عليه من عبودية التسبيح والاستغفار التي ترقيه إلى ذلك المقام بقية فأمره بتوفيقها . ويدل عليه أيضاً أنه سبحانه شرع التوبة والاستغفار في خواتيم الأعمال فشرعها في خاتمة الحج وقيام الليل ، وكان النبي ﷺ إذا سلم من الصلاة استغفر ثلاثاً ، وشرع للمغضى بهمد كمال وضوئه أن يقول « اللهم اجعلني

(١) كذا في الأصل ، والظاهر أنه بعمله أى عمل الرسول ﷺ (٢) الضمير في يديه عائد إلى الأجل وهو الذي يربط الصلة بالوصول

من التوابين واجعلني من المنطهرين» فلم أن التوبة مشروعة عقيب الأعمال الصالحة، فأمر رسوله بالاستغفار عقيب توفيقه ما عليه من تبليغ الرسالة والجهاد في سبيله حين دخل الناس في دينه أفواجا، فكان التبليغ عبادة قد أكملها وأداها فشرع له الاستغفار عقيبها :

والمقصود تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصوص وإن منهم من يفهم من الآية حكماً أو حكمين، ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من ذلك، ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيماته وإشارته وتنبيهه واعتباره وأخص من هذا وألطف ضمه إلى نص آخر متعلق به فيفهم من اقترانه به قدراً زائداً على ذلك اللفظ بمفرده . وهذا باب عجيب من فهم القرآن لا يتنبه له إلا النادر من أهل العلم ، فإن الذهن قد لا يشعر بارتباط هذا بهذا وتعلقه به ، وهذا كما فهم ابن عباس من قوله ( وحمله وفصاله ثلاثون شهراً ) مع قوله ( والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين ) أن المرأة قد تلد لسته أشهر ، وكما فهم الصديق من آية الفرائض في أول السورة وآخرها أن الكلالة من لا ولد له ولا والد ، وأسقط الأخوة بالجد ، وقد أرشد النبي ﷺ عمر إلى هذا الفهم حيث سأله عن الكلالة وراجعته السؤال فيها مراراً فقال : « يكمنك آية الصيف » وإنما أشكل على عمر قوله : ( قل الله يفنيكم في الكلالة : إن امرؤ هلك ليس له ولد ) الآية فدلله النبي ﷺ على ما بين له المراد منها ، وهي الآية الأولى التي نزلت في الصيف فانه ورث فيها ولد الأم في الكلالة السادس . ولا ريب أن الكلالة فيها من لا ولد له ولا والد وإن علا » انتهت المقدمة

أقول : ثم إنه أورد بعد هذه المقدمة عدة مسائل مما اختلف فيه السلف ومن بعدهم بينها النصوص ، وهي ست مسائل في أحكام الموارث ، وقد أوضح فيها اغناء النص عن القياس أتم الايضاح

#### مثال النصوص الكلية المغنية عن القياس

ثم زاد على تلك المسائل عدة نصوص كلية يغني كل منها عن كثير من الاقيسة، وذلك قول الله ﷻ أدام الله النفع بعلمه .

ومن ذلك الاكتفاء بقوله « كل مسكر خمر » عن إثبات التحريم بالقياس في الاسم أو في الحكم كما فعله من لم يحسن الاستدلال بالنص  
ومن ذلك الاكتفاء بقوله ( والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ) عن إثبات قطع النباش بالقياس اسما أو حكما ، إذ السارق يعم في لغة العرب وعرف الشارع سارق ثياب الأموات والأحياء

ومن ذلك الاكتفاء بقوله ( قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم ) في تناوله لكل يمين منعقدة يحلف بها المسلمون من غير تخصيص إلا بنص وإجماع ، وقد بين ذلك سبحانه في قوله ( لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين ) فهذا صريح في أن كل يمين منعقدة فهذا كفارتها ، وقد أدخلت الصحابة في هذا النص الحلف بالتزام الواجبات والحلف بأحب القربات المالية إلى الله وهو العتق ، كما ثبت ذلك عن سنة منهم ولا يخالف لهم من أنفسهم ، وأدخلت فيه الحلف بالبغيض إلى الله وهو الطلاق كما ثبت ذلك عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في الجنة ولا يخالف له منهم . فالواجب تحكيم هذا النص العام والعمل بعمومه حتى يثبت إجماع الأمة إجماعا متيقنا على خلافه فالأمة لا تجتمع على خطأ البتة

ومن ذلك الاكتفاء بقوله ﷺ « من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد » في إبطال كل عقد نهى الله ورسوله عنه وحرمه وأنه لغو لا يعتد به نكاحا كان أو طلاقا أو غيرها ، إلا أن تجمع الأمة إجماعا معلوما على أن بعض ما نهى الله ورسوله عنه وحرمه من العقود صحيح لازم معتد به غير مردود ، فهي لا تجتمع على خطأ والله التوفيق

ومن ذلك الاكتفاء بقوله تعالى ( وقد فصل لكم ما حرم عليكم ) مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم « وما سكت عنه فهو مما عفا عنه » فكل ما لم يبين الله ولا رسوله صلى الله عليه وآله وسلم تحريمه من المطاعم المشارب والملابس والعقود والشروط فلا يجوز تحريمها ، فإن الله سبحانه قد فصل لنا ما حرم علينا ، فما كان من

هذه الأشياء حراماً فلا بد أن يكون تحريمه مفصلاً ، وكما أنه لا يجوز إباحة ما حرمه الله ، فكذلك لا يجوز تحريم ما عفا عنه ولم يحرمه وبالله التوفيق »

### لاثنى في الشرع بخالف القياس الصحيح

ثم شرع ابن القيم في بيان كون جميع أحكام الشريعة موافقة للقياس الصحيح الموافق للعقل والعقل فقال :

﴿ الفصل الثاني ﴾ في بيان أنه ليس في الشريعة شيء على خلاف القياس وأن ما يظن مخالفته للقياس فأحد الأمرين لازم فيه ولا بد - إما أن يكون القياس فاسداً أو يكون ذلك الحكم لم يثبت بالنص كونه من الشرع . وسألت شيخنا قدس الله روحه عما يقع في كلام كثير من الفقهاء من قولهم : هذا خلاف القياس لما ثبت بالنص أو قول الصحابة أو بعضهم ، وربما كان مجمعا عليه كقولهم طهارة الماء إذا وقعت فيه نجاسة خلاف القياس ، وتطهير النجاسة على خلاف القياس ، والوضوء من لحوم الإبل والفطر بالحجامة والسلم والاحارة والحوالة والكتابة والمضاربة والمزارعة والمساقاة والقرض وصحة صوم الأكل النامى والمضى في الحج الفاسد - كل ذلك على خلاف القياس ، فهل ذلك صواب أم لا ؟ فقال : ليس في الشريعة ما يخالف القياس . وأنا أذكر ما حصلته من جوابه بخطه ولفظه وما فتح الله سبحانه لى يمين إرشاده وبركة تلميذه وحسن بيانه وتفهمه

« إن أصل هذا أن تعلم أن لفظ القياس لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح والفاقد . والصحيح هو الذى وردت به الشريعة وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين ، فالأول قياس الطرد والثانى قياس المكس ، وهو من العدل الذى بعث الله به نبيه صلى الله عليه وآله وسلم . فالقياس الصحيح مثل أن تكون العلة التى علق بها الحكم فى الأصل موجودة فى الفرع من غير معارض فى الفرع يمنع حكمها ، ومثل هذا القياس لاتأتى الشريعة بخلافه قط ، وكذلك القياس بالغاء الفارق وهو أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثر فى الشرع فمثل هذا القياس أيضاً لاتأتى الشريعة بخلافه ، وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأحكام بحكم يفارق به نظائره فلا بد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه

بالحكم ويمنع مساواته بغيره ، ولكن الوصف الذي اختص به ذلك النوع قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر ، وليس من شرط القياس الصحيح أن يعلم صحته كل أحد . فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس فأنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه . ليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر ، وحيث علمنا أن النص بخلاف قياس علمنا قطعاً أنه قياس فاسد ، بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم ، فليس في الشريعة ما يخالف قياساً صحيحاً ، ولكن يخالف القياس الفاسد وإن كان بعض الناس لا يعلم فسادهم ، ونحن نبين ذلك فيما ذكر في السؤال «أما المراد منه (أقول) ثم انه بعد هذا بين خطأ من قال إن تلك المسائل جاءت على خلاف القياس بياناً كافياً شافياً في عدة فصول ظهر به بطلان كثير من كلام فقهاء القياس وأصولهم وقواعدهم ، وتضمن ذلك فوائد نفيسة - منها انتقاد العقود بأي لفظ عرف به المتعاقدان مقصودهما ، وإن الشارع لم يحد لألفاظ العقود حداً ، لا النكاح ولا غيره - وإن السكناية مع القرينة كالصرح ، ومنها بيان أنواع المعاملات المالية وبطلان كثير من الشروط التي اشترطها فقهاء القياس فيها ، ومنه يعلم يسر الشريعة وسعتها وموافقتها للعقل والعقل

ثم أورد بعد هذا ما استشكله نفاة الحسنة والتعليل والقياس من تفريق الشريعة بين المتماثلين وجمعها بين المختلفين في عدة مسائل كثيراً ما يدكرونها كفرض الغسل من المنى الطاهر دون البول النجس وما في حكمه ، وكذا إبطال الصيام بالاستمناء ، ونضح الثوب من بول الغلام وغسله من بول الجارية ، وقصر الصلاة الرباعية دون غيرها ، وإيجاب إعادة الصيام على الحائض دون الصلاة ، وتحريم النظر إلى الحرة ولو عجزوا شوهاً دون الأمة ولو شابها حسناء ، وقطع يد سارق ربع دينار دون مقتصب ألف دينار مع جعل دية اليد خمسمائة دينار - إلى غير ذلك من المسائل الكثيرة في العبادات والمعاملات المالية والزوجية وفي العقود ، ولعله استوفى كل ما بلغه من المسائل التي زعم بعض الناس أنها على خلاف القياس والعقل ثم أجاب عن ذلك كله بالإسهاب ، الذي لا يكاد يوجد مثله في غير هذا

الكتاب . وفي جوابه أو أجوبته هذه من حكم الشريعة وأسرارها وبيان موافقتها للعقل ومصالح البشر — ومن خطأ غلاة القياسيين — مالا يستغنى عنه أحد من طلاب علم الشرع والتفقه في الدين

نذكر من تلك المسائل الكثيرة مسألة واحدة على سبيل النموذج وهي الجواب عن قول منكرى القياس : إن الشارع حرم بيع مد حنطة بمد وجفنة وجوز بيعه بغيره من شعير<sup>(١)</sup> فهذا فريق بين المتماثلين مخالف للقياس والعقل عندهم . وقد أطال في رد هذا بما بين به حكمة تحريم الربا في النقدين والبر والشعير والتمر والملاح التي ورد بها الحديث . فنلخص ذلك بمجمل وجيزة

﴿ الربا ، موضوعه وعلمته وحكمته ﴾

(١) قال « الربا نوعان جلي وخفي فالجلي حرم لما فيه من الضرر العظيم والخفي حرم لأنه ذريعة إلى الجلي ، فتحريم الأول قصداً وتحريم الثاني وسيلة » فأما الجلي فربا النسبته ، وهو الذي كانوا يفعلونه في الجاهلية ، مثل أن يؤخر دينه ويزيده في المال ، وكلما أخره زاد في المال حتى يصير المائة عنده آلاف مؤلفة ، وفي الغالب لا يفعل ذلك إلا معدم محتاج ، فإذا رأى المستحق يؤخر مطالبته ويصبر عليه بزيادة يبدؤها له تكلف بذلها ليقبض من أسر المطالبة والحبس ، ويدافع من وقت إلى وقت ، فيشتد ضرره وتعظم مصيبتة ، ويعلمه الدين حتى يستغرق جميع موجوده « الخ

( أقول ) وهذا الربا الجاهلي هو الذي نزل فيه التشديد والوعيد . وقال الامام أحمد : انه هو الربا الذي لاشك فيه كما نقله المصنف عنه في هذا السياق وغيره عنه وعن غيره من السلف . وهو الذي روى فيه ابن عباس وأسماء بن زيد عن النبي ﷺ انه قال « لا ربا إلا في النسبته — أو — إنما الربا في النسبته » كما رواه الشيخان في الصحيحين . وقد روى أن ابن عباس وابن عمر لم يكونا يحرمان ربا الفضل ، وقيل رجما عن ذلك ، وجزم الحافظ في الفتح برجوع الثاني والاختلاف في رجوع الأول . ويحتمل أن يكون مرادهما بالربا ما نزل فيه وعيد

(١) الفقيز مكيال يساوي ٤ وبيات والويبة مكيال يسع ٢٣ أو ٢٤ مدان بويا



القرآن كما تقدم في تفسير آياته في سورتي البقرة وآل عمران . وذهب ابن القيم في هذا السياق إلى ما اعتمدته الجهور من أن المراد به حصر الكمال أي أن الربا التام الكامل لا يكون إلا في النسيئة (قال) فإن ربا الفضل إنما يحى ربا تجوزاً من باب اطلاق اسم المقصد على الوسيلة ، وهو نحو من اطلاق اسم المسبب على السبب ويدل على ذلك حديث أبي سعيد الخدري الآتي

وأقول : هو من قبيل اطلاق اسم الزنا على النظر إلى المرأة الأجنبية بشهوة .

وإنما حرم هذا النظر والخلو بالاجنبية لسد الذريعة كرها الفضل

(قال) وأما ربا الفضل فتحريره من باب سد الذرائع كما صرح به في حديث أبي سعيد الخدري (رض) عن النبي ﷺ « لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين فاني أخاف عليكم الرماء والرماء هو الربا ، فمنعهم من ربا الفضل لما يخاف عليهم من ربا النسيئة ، إلى آخر ما قاله في إيضاح ذلك وهو واضح

(٢) بين أن الحديث نص على تحريم الربا في ستة أعيان وهي الذهب والفضة والبر والشعير والتمر والملح - ثم قال فاتفق الناس على تحريم التفاضل فيها مع اتحاد الجنس - أي كبيع الذهب بالذهب والقمح بالقمح ، بخلاف بيع الذهب بالفضة والقمح بالشعير مثلاً ، فانهم جوزوه - وتنازعوا فيها عداها ، فطائفة قصرت التحريم عليها ، وأقدم من يروى هذا عنه قتادة ، وهو مذهب أهل الظاهر ، واختيار ابن عقيل (هو من أئمة الحنابلة) في آخر مصنفاته مع قوله بالقياس ، قال : لأن علل القياسيين في مسألة الربا ضعيفة ، وإذا لم تظهر فيه علة امتنع القياس

(٣) بين أن أهل القياس اختلفوا في علة تحريم الربا في تلك الاعيان الستة التي ورد بها الحديث . فأما البر والشعير والتمر والملح فذهب بعضهم كأبي حنيفة وظاهر الرواية عن أحمد أن علمته كونه مكيلاً وموزناً فيجوز الربا في كل مكيل وموزون وذهب بعض آخر إلى أن علمته كونه طاماً ، وهو مذهب سعيد بن المسيب والشافعي ورواية عن أحمد فيجوز في كل ما يطعم ، وذهب غيرهم إلى أن علة ذلك كونها قوت الناس ، وعبرة ابن القيم : وطائفة خصته بالقوت وما يصلحه ، وهذا قول مالك وهو أرجح هذه الأقوال كما ستراه . أقول : واعتبر بعض المالكية في القوت -

ما يدبخر . وأما الذهب والفضة فالعلة فيهما عند أبي حنيفة وأحمد في إحدى الروايتين عنه الوزن ، فيجوز الربا على هذا في كل موزون وكل مكيل من المعادن كغيرها وهذا أوسع الأقوال وأشدّها في الربا ، والجمهور على أن العلة فيهما الثمنية - أي كونهما معيار الاثمان في المعاملات كلها . قال ابن القيم : وهذا قول الشافعي ومالك وأحمد في الرواية الأخرى ، وهذا هو الصحيح بل الصواب ، ثم أورد الأدلة على ذلك وأولها الإجماع على اسلامهما في الموزونات من النحاس والحديد وغيرهما ، فلو كان النحاس والحديد ربويين لم يحز بيعهما إلى أجل بدراهم نقداً ، فإن ما يجري فيه الربا إذا اختلف جنسه جاز التفاضل فيه دون الفناء ، والعلة إذا انتقضت من دون فرق مؤثر دل على بطلانها الخ ما قاله

(٤) بنى ابن القيم بيان حكمة تحريم الربا على الراجح المختار من تعليل حصره في الاجناس الستة ، ولا تظهر حكمة ذلك على قول من قال : إن الربا يجري في كل مايكال ويوزن ، بل هذا التضييق على العباد لا يعقل له حكمة ، ولا هو عبادة بالنص ، وقد بينا حكمة تحريم الربا في تفسير آياته من سورتي البقرة وآل عمران فراجع هناك <sup>(١)</sup> وفي إعلام الموقعين

(٥) بين أيضاً أن ما حرم لذاته لا يباح شرعاً إلا للضرورة إن كان مما يضطر إليه ، وما حرم لسد الذريعة يباح للحاجة والمصلحة ، وبنى على ذلك جواز بيع الحلية من الذهب والفضة بنقد منهما تزيد على وزنها في مقابلة ما فيها من الصنعة ، واستدل على هذا الجواز بأدلة منقولة ومعقولة أيضاً ، واستشهد على جواز ربا الفضل للمصلحة الراجعة باباحة النبي ﷺ بيع العرايا <sup>(٢)</sup> وذكر من نظائره إباحة نظر الخاطب والطبيب والشاهد إلى المرأة الأجنبية - حتى إن الطبيب ينظر كل عضو يتوقف

(١) « ص ١٠٦ من الجزء الثالث وص ١٢٥ من الجزء الرابع من التفسير »

(٢) العرايا : جمع عرية كقضايا جمع قضية . وهي النخلة تعطى لمن يأكل ثمرها ولا يملك رقبتها . والمراد ببيعها بيع ما عليها من الرطب بما يخرص ويقدر به من الثمر لحاجة من يملكه إلى أكل الرطب فيشتره به ، وكان يكون للرجل عرية في حائط نخل فيكره أصحاب الحائط دخوله عليهم لأخذ رطب عريته فيشترونه منه بالتمر

معالجته على النظر إليه ، وكذا لمسه وإباحة لبس الحرير لمنع الحكة أو القمل .  
والأمثلة والشواهد كثيرة .

والفرض مما تلخصناه هنا بيان فضيلة المذهب الوسط بين مذهبي نفى القياس البتة والتوسع فيه باستنباط العلل البعيدة . فمقتضى مذهب ابن حزم أنه إذا وجد أهل قطر لا قوت لهم إلا الرز ولا نقد لهم إلا من النحاس فإنه يباح لهم الربا في تقدم وقوتهم . وهذا يناق حكمة الشارع في تحريم ذلك وهو غلو في الإباحة . ويقابله الغلو في الحظر وهو مذهب القائلين بجران الربا في كل مكيل وموزون . والمذهب الوسط : أن الأجناس الستة المذكورة في الحديث كانت ولا تزال معيار الأمان وأصول الأقوات لأكثر البشر ، فكان ربا النسيسة فيها - وهو الذي يتضاعف أضعافا كثيرة - مضراً بهم ضرراً بليغاً ، فكان من الرحمة والمصلحة تحريمه أشد التحريم وجعله من الكبائر ، وتحريم ما كان ذريعة له تحريم الصغار . فإذا وجدت هذه العلة في نقد آخر غير الذهب والفضة ، وقوت آخر غير البر والشمير والتمر والملح صح قياسهما على الأجناس الستة لحولهما محلها ، وانطباق حكمة التشريع على ذلك .

(فان قيل) إن المعتبرين في القياس من أهل الآثار لا يعتمدون إلا بالعلة الثابتة عن الشارع بالنص ، كقوله تعالى في تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير (٦ : ١٤٥) فإنه رجس) أي خبيث مستقذر فهو داخل في عموم (ويحرم عليهم الخبائث) ولا نص على علة الربا (قلنا) إنهم يريدون بالنص هنا ما ثبت بالمنطوق أو المفهوم أو القرينة الواضحة ، كفحوى الخطأ ولحنه وما يقوم مقامه ، فإنه ما يكون معلوماً من مقاصد الشرع بالضرورة أو البداهة ، أو بضرب من ضروب الدلائل اللفظية كترتيب الحكم على المشتق كالزاني والسارق . والأجناس الستة التي ورد الحديث بجران الربا فيها من هذا القبيل ، فإن تخصيصها بالذكر لابد أن يكون لمعنى فيها اقتضاء وإلا كان لغواً أو عبثاً يتنزه عنه العقلاء ، فكيف يصدر عن الأنبياء؟ وليس فيها معنى تمتاز به على غيرها من المعادن والاطعمة إلا كونها تقود الناس التي هي معيار معاملاتهم ومبادلاتهم ، وأغذيتهم الرئيسية وأصول أقاتهم ، وأما كونها توزن أو تكال فهو من صفاتها العامة ، ككونها تنقل وتحمل وتنتظر وتلمس

وتباع وتشتري ، ولو كانت هذه الصفات مقصودة للنبي ﷺ لما عبر عن الكثير الذي لا يحصر ببعض أفراد من غير بيان لعلته ، بل كان البيان الصحيح يتوقف على ما يفهم به المراد من التعبير ، كأن يقول : كل ما يكال أو يوزن فحكمه كذا . وما قررناه واضح جدا وإن خفي على بعض أئمة الفقهاء . فقد رأيت أن أكبر علماء الصحابة الذين كانوا أوسع علما وفهما للنصوص من أولئك الفقهاء بشهادة علماء الامة كلهم - قد خفي على بعضهم ما هو مثل هذه المسألة في الوضوح أو أشد . والبشر عرضة للغفلة والذهول ، وإن من أنهض الحجج على بطلان التزام تقليد فرد معين من العلماء مآظير كالشمس من خطأ أكبر المجتهدين في بعض الاحكام ، إما بمخالفة النص الصريح ، وإما بتكيب القياس الصحيح .

ولم أر مثلاً لجمل الكيل والوزن علة للربا أظهر من جعل «الدخول في جوف» علة لتحريم الاكل والشرب على الصائم - في كون كل من العلتين لا يدل عليهما الشرع ولا اللغة ولا العقل المدرك للحكم والمصالح ، ولذلك قاسوا على الأكل والشرب إدخال المسبار في جرح البطن أو الرأس . حتى قال بعضهم : إذا خرجت مقعدته عند الغائط فأدخلها بيده - أي بعد الاستنجاء - فإنه يفطر !

وبأمثال هذه الأقيسة زادت أحكام العبادات وأنواع المحرمات على ما كان معروفا في زمن إكمال الدين أضعافاً كثيرة ، ولم يبق لنا شيء ينطبق عليه ما امتن به علينا الشارع من سكوته عن أشياء عفا عنها رحمة بنا من غير نسيان تحقيقاً لقوله تعالى إنه يريد بنا اليسر ولا يريد بنا العسر ، وإنه ما جعل علينا في الدين من حرج وإنه لا يريد أن يعنتنا .

### ﴿ ماحقته الشوكاني في مسألة القياس ﴾

بين الإمام محمد بن علي الشوكاني في كتابه (إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول) الخلاف في القياس الفقهي : هل يجوز التعبد به عقلاً أم لا ؟ واختلاف القائلين بالجواز ، هل وقع بالفعل أم لا ؟ واختلاف القائلين بالوقوع في شروطه ودلائله ، هل هي جمعية أو عقلية ؟ وانقسام القائلين بعدم الوقوع الى

فريقين: فريق يقول: لم يوجد في الشرع ما يدل عليه فوجب الامتناع من العمل به وفريق يستدل على نفيه بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة وإجماع العترة وبالعقل ثم قال « وقد استدل المانعون من القياس بأدلة عقلية ونقلية ولا حاجة بهم إلى الاستدلال بالقيام في مقام المنع يكفيهم، وإيراد الدليل على القائلين به، وقد جاءوا بأدلة عقلية لا تقوم بها الحجة فلا نظول بذكرها، وجاءوا بأدلة نقلية فقالوا: دل على ثبوت التعبد بالقياس الشرعي الكتاب والسنة والاجماع »

ثم أورد ما قالوه وبمحت فيه بحث الإمام النحرير ملتزماً بقواعد الأصول وآداب المناظرة فتلخص ذلك بما يأتي مبتدئين بأدلتهم من القرآن :

### استدلّاهم بالقرآن على القياس

﴿ الدليل الأول ﴾ قوله تعالى ( فاعتبروا يا أولى الأبصار ) وقد نقل عن المحصول للإمام الرازي رد الاستدلال بهذه الآية على القياس الفقهي من وجوه وبحث فيما اختاره من كون الاعتبار حقيقة في المجاوزة ، ووافقه على كون الآية غير حجة للقياسيين فقال « والحاصل: أن هذه الآية لا تدل على القياس الشرعي لا بمطابقة ولا تضمن ولا التزام ، ومن أطل الكلام في الاستدلال بها فقد شغل الحيز بما لا طائل تحته »

﴿ الدليل الثاني والثالث ﴾ قوله تعالى ( فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم ) وقوله تعالى ( وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره ) وهذان مما استدل به الإمام الشافعي في رسالته .

قال الشوكاني: ولا يخف عليك أن غاية ما في آية الجزاء هو المجيء بمثل ذلك الصيد وكونه مثلاً له موثلاً إلى العدلين ومفوض إلى اجتهدهما ، وليس في هذا دليل على القياس الذي هو إلحاق فرع بأصل لعل جامعة . وكذلك الأمر بالتوجه إلى القبلة فليس فيه إلا إيجاب تخرى الصواب في أمرها ، وليس ذلك من القياس في شيء .

﴿ الدليل الرابع ﴾ ما استدل به ابن سريج وهو قوله تعالى ( ولوردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعله الذين يستنبطونه منهم ) قال الشوكاني : قالوا :

أولو الأمر هم العلماء والاستنباط هو القياس . ويجاب عنه بأن الاستنباط هو استخراج الدليل من المدلول بالنظر فيما يفيد من العموم أو الخصوص أو الإطلاق أو التقييد أو الاجمال أو التبيين في نفس النصوص، أو نحو ذلك مما يكون طريقاً إلى استخراج الدليل منه. ولو سلمنا اندراج القياس تحت مسمى الاستنباط لكان ذلك مخصوصاً بالقياس المنصوص على علمته وقياس الفحوى ونحوه، لا بما كان ملحقاتاً بمسالك من مسالك العلة التي هي محض رأى لم يدل عليها دليل من الشرع، فإن ذلك ليس من الاستنباط من الشرع بما أذن الله به، بل من الاستنباط بما لم يأذن الله به. اهـ أقول : وقد بينا في تفسير الآية أن أولى الأمر ليسوا هم علماء الفقه المعروف وأصوله، بل هم أولوا الحل والعقد من الأمة. فراجع في محله

﴿الدليل الخامس﴾ ما استدلل به ابن سريج، وهو قوله تعالى (إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما - بعوضة فما فوقها) قال : لأن القياس هو تشبيه الشيء بالشيء، فما جاز من فعل من لا تخفى عليه خافية فهو ممن لا يخلو من الجهالة والنقص أجوز. واعتمد الشوكاني في رد هذا الاستدلال قلبه على صاحبه ببيان أن من لا تخفى عليه خافية فكل ما يضربه من مثل وما يشبهه من تشبيه شيء بشيء يجب أن يكون صحيحاً، وأما من لا يخلو من النقص والجهل فلا تقطع بصحة ذلك منه ولا نظنه لما في فاعله من الجهالة والنقص.

وأقول : إن تقرير هذا الاستدلال هفوة من أكبر الهفوات، بل سقطت من أقبح السقطات، فإنه - على كونه ليس من الموضوع في ورد ولا صدر - عبارة عن قياس العبد على الرب، وجعله أحق بالتشريع وأجدر. وقد أطال ابن القيم رحمه الله تعالى في مسألة أمثال القرآن من سياقه الذي اختصرناه فيما راجع في كتابه

﴿الدليل السادس﴾ قوله تعالى في الرد على من أنكر إحياء العظام وهي رميم (قل يحييها الذي أنشأها أول مرة) قال الشوكاني : ويجاب عنه بمنع كون هذه الآية لا تدل<sup>(١)</sup> على المطلوب لا بمطابقة ولا تضمن ولا التزام، وغاية ما فيها الاستدلال

(١) كذا ولعل لازائدة، والمراد منع كونها تدل على المطلوب بوجه ما. وأما منع كونها لا تدل فهو من قبيل نفى النفي وهو إثبات وليس بمراد بل المراد نفى دلالتها

بالأثر السابق على الأثر اللاحق وكون المؤثر فيهما واحداً ، وذلك غير القياس الشرعى الذى هو إدراج فرع تحت أصل لافئة جامعة بينهما .

( الدليل السابع ) قوله تعالى ( إن الله يأمر بالعدل والإحسان ) وقد نُسبه إلى ابن تيمية ( قال ) وتقريره : أن العدل هو التسوية ، والقياس هو التسوية بين مثاين في الحكم فيتناوله عموم الآية . وبجواب عنه بمنع كون الآية دليلاً على المطلوب بوجه من الوجوه ، ولو سلمنا لكان ذلك فى الأقيسة التى قام الدليل على نفى الفارق فيها لافى الأقيسة التى هى شعبة من شعب الرأى ، ونوع من أنواع الظنون الزائفة ، وخصلة من خصال الخيالات المختلة ١ هـ

أقول : أخطأ الشوكانى ههنا وأصاب - أصاب فيما روى إليه من كون الأمر بالعدل ليس دليلاً على القياس الفقهى المعروف الذى يجعل كل ما يوزن فى حكم الناقدين من الذهب والفضة وكل ما يكال فى حكم البر والشعير والتمر والملح ، ويجعل مسير الجراح مفطراً للصائم كالطعام والشراب ، وأخطأ مراد ابن تيمية من القياس والعدل إذ يظهر أنه لم يطلع على ما كتبه هو ثم تلميذه ابن القيم فى ذلك وهو عين ما سلم دلالة الآية عليه ، وسنعود إلى ذكر مذهبهما فيه .

### الاستدلال على القياس بالحديث والاجماع

ثم أورد الشوكانى ما استدلوا به على حجة القياس من الحديث والاجماع وبدأ الكلام بحديث معاذ ، إذ أقره النبى ﷺ على قوله « أجتهد رأى ولا آلو » فى القضاء بما لا يحجه فى كتاب الله ولا سنة رسوله ، وقد تقدم تضعيف ابن حزم لهذا الحديث ، وقال الشوكانى : إن الكلام فى إسناد هذا الحديث يطول ، وقد قيل : إنه بما تلقى بالقبول ، ثم أجاب عنه وعن سائر أدلتهم بعدم تلخيصها بما نصه :

« وأجيب عنه بأن اجتهاد الرأى هو عبارة عن استفراغ الجهد فى الطلب للحكم من النصوص الخفية ، ورد بأنه إنما قال « أجتهد رأى » بعدم وجوده لذلك الحكم فى الكتاب والسنة ، وما دلت عليه النصوص الخفية لا يجوز أن يقال إنه غير موجود فى الكتاب والسنة ، وأجيب عن هذا الرد بأن القياس عند القائلين به مفهوم من الكتاب والسنة فلا بد من حمل الاجتهاد فى الرأى على ما عدا

القياس فلا يكون الحديث حجة لاثباته ، واجتهاد الرأي كما يكون باستخراج الدليل من الكتاب والسنة يكون بالتمسك بالبرادة الأصلية ، أو بأصالة الإباحة في الأشياء أو الحظر على اختلاف الأقوال في ذلك ، أو التمسك بالمصالح ، أو التمسك بالاحتياط « وعلى تسليم دخول القياس في اجتهاد الرأي فليس المراد كل قياس بل المراد القياسات التي يسوغ العمل بها والرجوع إليها ، كالقياس الذي علمته منصوصة والقياس الذي قطع فيه بنفي الفارق في الدليل الذي يدل على الأخذ بتلك القياسات - لا القياسات المبنية على تلك المسالك التي ليس فيها إلا مجرد الخيالات المحتلة والشبه الباطلة . وأيضا فعلى التسليم لادلالة الحديث إلا على العمل بالقياس في أيام النبوة لان الشريعة إذ ذاك لم تكمل فيمكن عدم وجدان الدليل في الكتاب والسنة وأما بعد أيام النبوة فقد كمل الشرع لقوله ( اليوم أكملت لكم دينكم ) ولا معنى للاكمال إلا الوفاء بالنصوص بما يحتاج إليه أهل الشرع إما بالنص على كل فرد أو باندراج ما يحتاج إليه تحت العمومات الشاملة ، ومما يؤيد ذلك قوله تعالى ( ما فرطنا في الكتاب من شيء ) وقوله ( ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين )

واستدلوا أيضا بما ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من القياسات كقوله « أرايت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يجزىء عنه ؟ » قالت نعم قال فدين الله أحق أن يقضى « وقوله لرجل سأله فقال « أيقضى أحدا شهوته ويؤجر عليها ؟ فقال « أرايت لو وضعها في حرام أكان عليه وزر ؟ » قال نعم قال - فكذلك إذا وضعها في حلال كان له أجر « وقال لمن أنكر ولده الذي جاءت به امرأته اسود « هل لك من إبل ؟ قال نعم قال - فما ألوانها ؟ قال حمراء - فهل فيها من أورك ؟ قال نعم قال فمن أين ؟ قال لعله نزع عرق قال - وهذا لعله نزع عرق « وقال لعمر وقد قبل امرأته وهو صائم « أرايت لو تمضمضت بماء <sup>(١)</sup> « وقال « يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب » وهذه الأحاديث ثابتة في دواوين الاسلام ، وقد وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم قياسات كثيرة حتى صنف الناصح الحنبلي جزءا في أقيسته رحمته الله

(١) لفظه « أرايت لو تمضمضت من الماء وأنت صائم ؟ قال عمر قلت لأبأس قال فنه » رواه أبو داود والنسائي وقال منكر وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم



« ويحجب عن ذلك بأن هذه الأقيسة صادرة عن الشارع المعصوم الذي يقول الله سبحانه فيما جاءنا به عنه (إن هو إلا وحى يوحى) ويقول فى وجوب اتباعه (وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا) وذلك خارج عن محل النزاع ، فإن القياس الذى كلامنا فيه إنما هو قياس من لم تثبت له العصمة ولا وجب اتباعه ولا كان كلامه وحياً بل من جهة نفسه الأمانة بالسوء وبمقله المغلوب بالخطأ ، وقد قدمنا أنه قد وقع الاتفاق على قيام الحجة بالقياسات الصادرة عنه ﷺ »

### « استدلالهم على القياس بالاجماع »

« واستدلوا ضاًد إجماع الصحابة على القياس ، قال ابن عقيل الحنبلى : وقد بلغ التواتر المعنوى عن الصحابة باستعماله وهو قطعى . وقال الصفى الهندى : دليل الاجماع هو الممول عليه لجاهلر المحققين من الأصوليين . وقال الرازى فى المحصول : مسلك الاجماع هو الذى عول عليه جمهور الأصوليين . وقال ابن دقيق العيد : عندى أن المعتمد اشتهاى العمل بالقياس فى أقطار الأرض شرقاً وغرباً قرناً بعد قرن عند جمهور الأمة إلا عند شذوذ متأخرين . قال : وهذا أقوى الأدلة . »

ويحجب عنه بمنع ثبوت هذا الاجماع فان المحتجين بذلك إنما جاءونا بروايات عن أفراد من الصحابة محصورين فى غاية القلة ، فكيف يكون ذلك إجماعاً لجميعهم مع تفرقهم فى الأقطار واختلافهم فى كثير من المسائل ؟ ورد بعضهم على بعض وإنكار بعضهم لما قاله البعض كما ذلك معروف .

« وبيانه أنهم اختلفوا فى الجدم مع الاخوة على أقوال معروفة وأنكر بعضهم على بعض ، وكذلك اختلفوا فى مسألة زوج وأم وإخوة لأم وإخوة لأب وأم وأنكر بعضهم على بعض ، وكذلك اختلفوا فى مسألة الخلع ، وهكذا وقع الإنكار من جماعة من الصحابة على من عمل بالرأى منهم ، والقياس إن كان منه فظاهر وإن لم يكن منه فقد أنكره منهم من أنكره كفى هذه المسائل التى ذكرناها . ولو سلمنا لكان ذلك الإجماع إنما هو على القياسات التى وقع النهى على عملها والتى قطع فيها بنفى الفارق فالدليل على أنهم قالوا بجميع أنواع القياس الذى اعتبره كثير

من الأصوليين وأثبتوه بمسالك تنقطع فيها أعناق الإبل ، وتسافر فيها الأذهان حتى تبلغ إلى ما ليس بشيء ، وتتغلغل فيها العقول حتى تأتي بما ليس من الشرع في ورد ولا صدر ، ولا من الشريعة السمحة السهلة في قبيل ولا دبير ، وقد صح عنه عليه السلام أنه قال « تركتكم على الواضحة ليلاً كنهارها » وجاءت نصوص الكتاب العزيز بما قدمنا من إكمال الدين ، وبما يفيد هذا المعنى ويصحح دلالة ، ويؤيد براهينه

### ❦ القياس الصحيح ❦

وإذا عرفت ما حررنا ، وتقرر لديك جميع ما قررنا ، فاعلم أن القياس المأخوذ به هو ما وقع النص على علمته وما قطع فيه بنفى الفارق ، وما كان من باب فحوى الخطاب أو لحن الخطاب على اصطلاح من يسمى ذلك قياساً ، وقد قدمنا أنه من مفهوم الموافقة ثم اعلم أن نفاة القياس لم يقولوا باهدار كل ما يسمى قياساً وإن كان منصوباً على علمته أو مقطوعاً فيه بنفى الفارق بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الأصل مشمولاً به مندرجاً تحته ، وبهذا يهون عليك الخطب ويصغر عندك ما استعظموه ، ويقرب لديك ما بعدوه ، لأن الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظياً ، وهو من حيث المعنى متفق على الأخذ به والعمل عليه ، واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوي لا عقلاً ولا شريعاً ولا عرفاً ، وقد قدمنا لك أن ما جاءوا به من الأدلة العقلية لا تقوم بالحجة بشيء منها ، ولا تستحق تطويل ذيول البحث بذكرها . وبيان ذلك : أن أنقض ما قالوه في ذلك أن النصوص لاتفي بالاحكام فإنها متناهية والحوادث غير متناهية .

ويجيب عن هذا بما قدمناه من إخباره عز وجل لهذه الأمة بأنه قد أكل لها دينها وبما أخبرها رسوله ﷺ من أنه قد تركها على الواضحة التي ليلاً كنهارها .

ثم لا يخفى على ذي لب صحيح وفهم صالح أن في عومات الكتاب والسنة ومطلقاتها وخصوص نصوصها ما يفي بكل حادثة تحدث ، ويقوم ببيان كل نازلة تنزل ، عرف ذلك من عرفه وجهله من جهله اهـ

ثم قال الشوكاني عند الكلام على النص من مسالك العلة في القياس مانصه :

«واعلم أنه لا خلاف في الأخذ بالعلة إذا كانت منصوصة، وإنما اختلفوا هل الأخذ بها من باب القياس أم من العمل بالنص؟ فذهب إلى الأول الجمهور، وذهب إلى الثاني النافون للقياس - فيكون الخلاف على هذا لفظيا. وعند ذلك يهون الخطب ويصغر ما استعظم من الخلاف في هذه المسألة. قال ابن فورك: إن الأخذ بالعلة المنصوصة ليس قياسا وإنما هو استمسك بلفظ نص الشارع، فإن لفظ التعليل إذا لم يقبل التأويل عن كل ما يجري العلة فيه كان المتعلق به مستدلا بلفظ قاض بالعموم» اهـ

أقول: إن بعض الناس لا يمد كل تعليل في النصوص من قبيل العام فيجري كل ما تحققت فيه العلة مجرى أفراد العام في حكمه، فالخلاف بين هؤلاء وبين الذين ينوطون الأحكام بالعمل المنصوصة حقيقى لالفظى، سواء كانوا يسمون ذلك عملا بالنص أو قياسا، وإنما الخلاف اللفظى بين هذين الفريقين المتفقين على تحكيم العمل المنصوصة. وابن تيمية وابن القيم من علماء الأثرانما يوافقان الجمهور على إثبات القياس بهذا المعنى، ويريان أنه بهذا المعنى داخل في مفهوم كلمتى العدل والميزان وهذا حق، ومن مقتضاه أنه خاص بأحكام المعاملات دون العبادات المحضة، فإن العبادات قد استوفتها النصوص وبينتها السنة العملية، فلا وجه للزيادة فيها أو النقص منها، ولا لايقاع شيء منها على غير ما كن عليه النبي ﷺ وأصحابه قال حذيفة (رض) «كل عبادة لم يتعبد بها أصحاب رسول الله ﷺ فلا تعبدوها» والآثار عن الصحابة والتابعين وغيرهم من علماء السلف الصالحين في هذا كثيرة ومن تتبع ما زاده بعض الفقهاء في أحكام العبادات بالقياس عما كان عليه أهل الصدر الأول لم يرأشئ منه حجة قيمة ولا قياسا صحيحا

﴿ بحث في التزام النصوص في العبادات، واعتبار المصالح في المعاملات ﴾

تمهيد في مذهب مالك في ذلك

كان الإمام مالك بن أنس من أشد علماء السلف تشديدا في اتباع السنة، وتدقيقا في إنكار البدع والمحدثات في الدين، حتى إنه أنكر على عبد الرحمن بن

مهدي — وناهيك بعلمه وهديه — وضع رداؤه في مسجد النبي ﷺ من الحر والصلاة عليه — وأنكر على من استشاره في الإحرام من مسجد الرسول ﷺ من عند قبره ونهاه عن ذلك وأمره بالإحرام من الميقات ، فلما ألع الرجل قال له « لا تفعل فإني أخشى عليك الفتنة » فقال الرجل : وأى فتنة في هذا ؟ إنما هي أميال أزيدها . قال : وأى فتنة أعظم من أن ترى أنك قد سبقت إلى فضيلة قصر عنها رسول الله ﷺ ؟ اني سمعت الله يقول ( فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ) ومن أجل كلامه رضى الله عنه : من أحدث في هذه الأمة شيئا لم يسكن عليه سلفها فقد زعم أن رسول الله ﷺ خاف الدين — وفي رواية : الرسالة — لأن الله يقول ( اليوم أكملت لكم دينكم ) فما لم يكن يومئذ دينا لا يكون اليوم دينا اهـ

نقل ذلك العلامة الشاطبي في عدة مواضع من كتاب الاعتصام ( ص ١٦٧ ج ١ و ١٩٨ ج ٢ ) وقال في ص ٣١٠ من الجزء الثالث منه في مثل هذا المقام : ولذلك التزم مالك في العبادات عدم الالتفات إلى المعاني وإن ظهرت بآدى الرأي ، وقوامع افهم من مقصود الشارع فيها من التسليم على ما هي عليه . فلم يلتفت في إزالة الأخباث ورفع الاحداث إلى مطلق النظافة التي اعتبرها غيره حتى اشترط في رفع الاحداث النية ، ولم يفرغ غير الماء مقامه عنده وإن حصلت النظافة حتى يكون بالماء المطلق ، وامتنع من إقامة التكبير والتسليم والقراءة بالعربية مقامها في التحريم والتحليل والاجزاء (١) ومنع من اخراج القير في الزكاة ، واقتصر في الكفارات على مراعات العدد وما أشبه ذلك « ودورانه في ذلك كله على ماخذه الشارع دون ما يقتضيه معنى مناسب ان تصور — لقلّة ذلك في التبعيدات وندوره ، بخلاف قسم العادات الذي هو جار على المعنى المناسب الظاهر للعقول . فانه استرسل فيه استرسل المدل العريق في فهم المعاني المصلحية ، نعم مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه ، ولا يناقض أصلا من أصوله » اهـ

(١) في عبارته لف ونشر أى لا يصح الاحرام بالصلاة بغير التكبير بالعربية ولا التحليل منها بغير التسليم بالعربية ولا تصح قراءة القرآن بالترجمة

( أقول ) إن العلامة الشاطبي قد حرر بحث البدع وأطال في التنفير عنها والحث على التزام السنة في كتابه ( الاعتصام ) بما لم يسبق إلى مثله - بحسب علمه وعلما - سابق ، ولم يلحقه فيه - على ما وصل إليه علما - لاحق ، ومن ذلك أنه فرق بين البدع وبين المصالح المرسلة تفرقة واضحة بيّنة ، وأثبت أن مالكا كان يقول بها على تشدهد في نصر السنة ، ومبالغته في مقاومة البدع ، حتى قال أحمد بن حنبل فيه : إذا رأيت الرجل يفض مالكا فاعلم أنه مبتدع . وقال عبد الرحمن بن مهدي : إذا رأيت الحجازي يحب مالكا بن أنس فاعلم أنه صاحب سنة .

المشهور أن القول بالمصالح المرسلة مذهب مالكا وأن الجمهور على خلافه ، وليس هذا القول صحيحا على إطلاقه ، فإن بعض علماء الأصول جمل القول بها من مسالك العلة للقياس ، فأدخلوها فيما يسمونه المناسبة أو المعنى المناسب . وعدها بعضهم من أنواع الاستدلال لا من أصول الأحكام ، فالأكثر يقولون بها . ولكن يختلفون في اسمها . قال ابن دقيق العيد : الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحها على غيره من الفقهاء في هذا النوع ، ويليه أحمد بن حنبل . ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجلة ، ولكن لهماذين ترجيحها في الاستعمال لها على غيرهما ، وقال القرافي : هي عند التحقيق في جميع المذاهب ، لأنهم يقومون ويقعدون بالمناسبة ، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار ، ولا نعي بالمصلحة المرسلة إلا ذلك . وقال إمام الحرمين : ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى تعلق الأحكام بالمصالح المرسلة بشرط الملاءمة للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول

وقد قدم علماء الأصول المناسب إلى ما علم اعتبار الشرع له ، وما علم إلغاؤه له ، وما لا يعلم اعتباره ولا إلغاؤه له ، وهو الذي لا يشهد له أصل معين بالاعتبار ، بل يؤخذ من مقاصد الشرع العامة ، فيعد من وسائلها - وهذا القسم الذي يسمونه بالمصالح المرسلة . ذكر ذلك كله الشوكاني في إرشاد الفحول ، وقال : وقد اشتهر انفراد المالكية بالقول به - قال الزركشي : وليس كذلك ، فإن العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة . ولا معنى للمصلحة المرسلة إلا ذلك . اهـ

### ما حرره الطوفي في مسألة المصالح

(أقول) لم أرى كلام علماء المشاركة من أطنب في بحث المصالح مثل الامام نجم الدين الطوفي الحنبلي المتوفى سنة ٧١٦ - ولا في كلام علماء المغاربة مثل العلامة أبي اسحاق ابراهيم الشاطبي الأندلسي المتوفى سنة ٧٩٠

أما الطوفي فانه وفي الموضوع حقه في شرحه لحديث أبي سعيد الخدري من الأربعين النووية «لا ضرر ولا ضرار» (رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما مسنداً ومالك وموسلا وحسنوه) وقد قال هو وغيره انه يقتضى رعاية المصالح اثباتاً ونفيًا ، والمفاسد نفيًا . ثم استدل على المسألة بعدة أدلة من الكتاب والسنة تفصيلية واجمالية ، واجماع ماعدا الجامدين من الظاهرية ، وجعل مداراة لعل الأحكام الشرعية على هذه المسألة ، ودعم ذلك بالاستدلال عليها بالنظر العقلي ، ولم يكتف بهذا حتى جعل رعاية المصلحة مقدمة على النص والاجماع عند التعارض ، فقال : وان خالفها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما ، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما

وهذا الذى قرره الطوفي في رعاية المصلحة هو أدق وأوسع من القول بالمصالح المرسله وأدلته أقوى ، وقد صرح هو بذلك فقال :

«واعلم أن هذه الطريقة التى قررناها مستفيدين لها من الحديث المذكور ليست هى القول بالمصالح المرسله على ماذهب إليه مالك ، بل هى أبلغ من ذلك وهى التحويل على النصوص والاجماع فى العبادات والمقدرات<sup>(١)</sup> وعلى اعتبار المصالح فى المعاملات وباقي الأحكام » اهـ ثم قال بعد بيان ذلك :

« وانما اعتبرنا المصلحة فى المعاملات ونحوها ، ودون العبادات وشبهها ، لأن العبادات حق للشارع خاص به ، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته ، فيأتى به العبد على ما رسم له ، ولأن غلام أحدنا لا يعد مطيعاً خادماً له إلا إذا امتثل ما رسم سيده وفعل ما يعلم أنه يرضيه ، فكذلك ههنا . ولهذا لما تعبدت الفلاسفة بقولهم ورفضوا الشرائع أسخطوا الله عز وجل وضلوا وأضلوا . وهذا

(١) المراد بالمقدرات ما قدره النص بقدر معين كالحدود والكفارات

بمخلاف حقوق المكلفين فإن أحكامها سياسية شرعية وضعت لمصالحهم، وكانت هي  
المعتبرة وعلى تحصيلها المعول

« ولا يقال : أن الشرع أعلم بمصالحهم فلتؤخذ من أدلته - لأننا نقول : قد  
قررنا أن المصلحة من أدلة الشرع وهي أقواها وأخصها فلنتقدمها في تحصيل المصالح  
» ثم إن هذا إنما يقال في العبادات التي تخفى مصالحها عن مجارى العقول  
والعادات . أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم فهي معلومة لهم بحكم العادة  
والعقل . فإذا رأينا الشرع متقاعداً عن إفادتها علمنا أننا أحسننا في تحصيلها على  
رعايتها . اه المراد منه هنا . ومن أراد الاطلاع على سياقه برمته فليرجع إلى الجلد  
التاسع من المنار ( ص ٧٤٥ - ٧٧٠ )

#### ماحرره الشاطبي في مسألة المصالح

وأما الشاطبي فإنه جعل الباب الثامن من كتابه الاعتصام في التفرقة بين  
البدع والمصالح المرسلة والاستحسان - فأما الاستحسان فإذا لم يرجع إلى قياس  
صحيح أو إلى رعاية المصالح ودفع المعاصد فليس بشيء ، وأما المصالح المرسلة فقد  
وافق الشاطبي الأصوليين على عددها مما يسمونه المعنى المناسب، ووضعها بشرة  
أمثلة منها :

(١) اتفاق الصحابة على كتابة القرآن في الصحف التي سمي مجموعها المصحف

(٢) اتفاقهم على حد شارب الخمر ثمانين جلد ، كذا قال

(٣) قضاء الخلفاء الراشدين بتضمين الصناع ، وقول علي ( رض ) في ذلك :

لا يصلح الناس إلا ذاك

(٤) ما ذهب إليه بعض العلماء من الضرب في النهم ، وما ذهب إليه مالك

من السجن في النهم ، مع أن السجن نوع من العذاب

(٥) ما قرره ونقل مثله عن الغزالي وابن العربي من جواز وضع الامام العادل

ضرائب وإعانات مؤقتة عند الضرورة، لتكثير الجنود لسد الثغور وحماية الملك

إذا لم يوجد في بيت المال ما يفي بذلك

(٦) اختلاف العلماء في العقاب على بعض الجنايات بأخذ المال

(٧) الزيادة على سد الرمي إذا توالى ضرورة الأكل من الحرم كالمبينة في الجماعات ، أو عم الحرام بلبداً أو قطراً في جميع الأموال ، فحينئذ لا ينظر إلى أصل المال ، بل يؤخذ من الوجه الشرعي ، كما لو كان أصله حلالاً . هذا ملخص معنى ما ذكره وعزى القول به إلى ابن العربي ، وأحال في بسطه على الغزالي في الأحياء ، أبي في كتاب الحلال والحرام من الجزء الثاني منه

(٨) قتل الجماعة بالواحد ، قال : والمستند فيه المصلحة المرسله ، إذ لا نص على عين المسألة ، ولسكنه منقول عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، وهو مذهب مالك والشافعي

(٩) إقامة إمام للمسلمين (خليفة) غير مجتهد في الشرع إذا فقد المجتهد . قال : « إن العلماء نقلوا الاتفاق على أن الإمامة الكبرى لا تتعقد إلا لمن نال رتبة الاجتهاد والفتوى في علوم الشرع ، كما أنهم اتفقوا أيضاً أو كادوا يتفقون على أن القضاء بين الناس لا يحصل إلا لمن رقى في <sup>(١)</sup> رتبة الاجتهاد . وهذا صحيح على الجملة . ولكن إذا فرض خلو الزمان عن مجتهد يظهر بين الناس وافتمروا إلى إمام يقدمونه <sup>(٢)</sup> لجرىان الأحكام وتسكين ثورة الثائرين والحياطة على دماء المسلمين وأموالهم فلا بد من إقامة الأمثل ممن ليس بمجتهد

ثم بين وجه ذلك وصرح بأنه لا يتجه إلا على فرض خلو الزمان عن مجتهد ، وهذه مسألة فيها بحث ، وقد صرح المحققون بأنه لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد ، وليس هذا محل بيان هذه المسألة ، بل هو لا يتسع لتحقيق مسأله المثال المفروض أيضاً (١٠) بيعة من لم تتوفر فيه شروط الامامة ابتداءً أو استدامتها بعد وجود الكف لها كالقرشي المجتهد الخ خواف من الفتنة وتفرق الكلمة . وقد ذكر من الشواهد على هذا المثال مبايعة ابن عمر ليزيد ولعبد الملك بن مروان على كونهما من أئمة الجور ، وأخذهما الملك بالسيف لا باختيار الأمة ، ونهى مالك عن الخروج على أبي جعفر المنصور . وفي هذه المسألة أبحاث من وجوه كثيرة ، فلا تؤخذ على إطلاقها ، وقد سبق في تفسير آية المحاربين (البغاة) قول وجيز فيها ،



و إشارة إلى بعض مسائلها . منه أن تحريرها لا يمكن إلا بمصنف خاص ، ومنه أن الرأي الغالب على الأمم في هذا العصر أن المصلحة في الخروج على الملوك المستبدين الجائرين ، كما فعلت الأمة العثمانية إذ كومت قوة خرجت بها على سلطانها عبد الحميد فسلبت السلطة منه ، وخلصته بفتوى من شيخ الاسلام فيها .

ومن دقق النظر في الأمثلة التي أوردتها الشاطبي لمسألة المصالح المرسله تبين له أن بعضها يدل عليه النصوص أو السنة العملية ، ومنها ما يدل عليه القياس . فن الأول كتابة القرآن في مصحف يجمعه كله ، فان تسمية الله تعالى إياه كتاباً يدل على وجوب كتابته ، واتخاذ النبي ﷺ الكتاب له يكتبون بأمره كل منزل في وقته يدل على ذلك ؛ وسبب عدم جمع النبي ﷺ له في المصحف ظاهر لا يحتاج إلى إطالة الفكرة ، وهو احتمال المزيد في كل سورة مادام حيا ، ولا يمكن أن يتصور أحد ولا أن يجد شبهة على كون كتابته في مصحف متفرقة هو مطلوب الشارع ، وإنما تلبث أبو بكر (رض) في الأمر أولاً على عادة أهل الرواية في الأمور العظيمة ، وناهيك بأوائل الأعمال التي تعرض على أصحاب المناصب العليا في مناصبهم ، ومن الثاني حد السكر ، قيل إنه قياس على القذف ، وقيل إنه تعزير لا يجب التزام العدد فيه والحق الجلي الظاهر أن مسائل المعاملات التي يرجع فيها إلى الأحكام من قضائية وسياسية وحربية ترجع كلها إلى الأصل الذي بينه حديث « لا ضرر ولا ضرار » — بالنسبة لآيات رفع المضارة في الإرث والزوجية — أي رفع الضرر الفردي والمشارك ، ومنه أخذت قاعدة دفع المفساد وحفظ المصالح مع مراعاة ما علم من نصوص الشارع ومقاصده ، وأمثلة هذا في أعمال الخلفاء الراشدين المالية والإدارية والحربية كثيرة جداً ، على أن جماهير الفقهاء يصرحون دائماً بإرجاع جميع الأحكام إلى القاعدة المذكورة آنفاً ، فواعد العز بن عبد السلام الشافعي المشهود له بالاجتهاد المطلق أكثرها يدور على هذه القاعدة .

وإنما فر أكثر علماء الأمة من تقرير هذا الأصل تقريراً صريحاً مع اعتبارهم كلهم له — كما قال القرافي — خوفاً من اتخاذ أئمة الجور إياه حجة لاتباع أهوائهم وإرضاء استبدادهم في أموال الناس ودمائهم ، فرأوا أن يتقوا ذلك بإرجاع جميع الأحكام

إلى النصوص ولو بضرب من الأقيسة الخفية ، فعملوا مسألة المصالح المرسلة من أدق مسالك العلة في القياس ولم ينوطوها باجتهاد الأمراء والحكام . وهذا الخوف في محله ، ولكن لم يبق الأمانة من أهواء الحكام كما ينبغي ، إذ كان يوجد في عهد كل ظالم من علماء السوء من يهدله الطريق ولو لبعض ما يريد من اتباع الهوى .

والطريقة المثلى لحفظ الحق وإقامة ميزان العدل : هي رفع قواعد الحكم على الأساس الذي شرعه الله تعالى للمسلمين بقوله ( وأمرهم شورى بينهم ) وقوله ( أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ) كما فصلناه في تفسير هذه الآية في الجزء الخامس من التفسير - لا بإنكار أصل المصالح ولا بالتضييق في تفرع الأحكام عليها . فاذا نيط ذلك بأولى الأمر - أى أهل الحل والعقد - الذين ينصبون الإمام ( الخليفة ) ويكونون أهل الشورى له ويكون هو مقيداً بما يقررونه - فحينئذ لا يخشى من جعل مراعاة المصالح ذريعة لسد المفاصل ما يخشى منه في حال إقرار كل متغلب على الحكم مع التضييق في مسالك استنباط الأحكام ، الذي جرى عليه جماهير الفقهاء . وإنما مثار المفاصل كلها أن يوسد الأمر إلى غير أهله . وأن يقر على الملك كل متغلب ويرضى بتقليده كل جائر جاهل . فهذا هو الذي أضاع على المسلمين دينهم ودنياهم

### نتيجة ما تقدم

علم مما تقدم أن المسائل الدينية المحضة وهى العقائد والعبادات والحظر والاباحة الدينيان تؤخذ من نصوص القرآن و بيان السنة لها بالقول أو العمل على الوجه الذى كان عليه الصدر الأول من الصحابة ، فما أجمعوا عليه فلا عذر لأحد في مخالفته . وما اختلفوا فيه ينظر في دلائله ويرجح بعضه على بعض ، كما يأتى تفصيله في القسم الثالث من أقسام أحكام المعاملات ، ولا يلتفت فيه إلى الشذوذ ولا يجوز بحال من الأحوال إحداث عبادة جديدة أو الإتيان بعبادة مأثورة على غير الوجه الذى كان عليه النبي ﷺ وجمهور أصحابه (رض) لا بقياس ولا بدعوى إجماع لمن بعدهم ولا لمصلحة ، ولا لغير ذلك من العلل والنظريات ، لأن الله تعالى قد أكل الدين أصوله وفروعه بكتابه وبيان رسوله ﷺ ونهاها عن السؤال المقتضى لزيادة

التكاليف ، وأخبرنا أن ماسكت عنه فهو عفو منه سبحانه ، فن زاد على ذلك شيئا كان مراغما لنص القرآن أو طاعنا في بيان الرسول ﷺ أو زاعما أنه أكل منه علما وعملا بالدين كما قال الامام مالك لمن أراد الاحرام بالحج من المسجد النبوي وقد تقدم \*

(\*) إذا قيل : إن جمهور العلماء يجيزون الاحرام قبل الميقات خلافا لهذه الرواية عن مالك ولقول البخاي في ترجمة ما رواء في تحديد المواقيت من صحيحه (قلنا) أولا هذا مثال لا يبحث فيه ، و — ثانيا — إن دليل الجمهور على هذا ضعيف ومعارض لقوله تعالى ( تلك حدود الله فلا تعتدوها ) وبالتزام النبي ﷺ والصحابة الاحرام من الميقات ، وهذه شعائر لا يخفى تركها ان وقع ، فن خالف فيها يصدق عليه آية ( فليحذر الذين يخالفون عن أمره ) الخ ( راجع ص ١٩٢ ) وحديث طائفة في مستند أحد وصحيح مسلم مرفوعا : « من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد » وقد أنكر عثمان على من أحرم من خراسان ، فأما حديث أم سلمة في الاهلال من المسجد الأقصى وقد استدلت به لقول الجمهور فهو لا يصح . وماروى في تفسير اتمام الحج والعمرة ( أن تحرم من دويرة أهلك ) فعناه أن تنوى الحج منها ، كما يفسره ما روى عن ابن عباس وغيره من قوله « أن تحرم من دويرة أهلك لا تريد إلا الحج والعمرة ، وتهل من الميقات ، ليس أن تخرج لتجارة ولا لحاجة حتى إذا كنت قريبا من مكة قلت : لو حججت أو اعتمرت ا وذلك يجزئ ، ولكن التمام أن تخرج له لا لغيره » ذكره الحافظ ابن كثير في تفسيره . وبهذا تنفق هذه الرواية مع تفسير الجمهور وظواهر النصوص والسنة العملية . وإلا لكان نسك النبي ﷺ من حج وعمرة ونسك أصحابه كلهم ناقصا . لأنه لم ينقل ان أحدا منهم لبس ثياب الاحرام من دويرة أهله بالمدينة أو غيرها ، ولو كان هذا هو المراد بتمام الحج والعمرة لما خلفوه إلا قليلا لبيان الجواز كما هو شأنهم في سائر الاعمال ، وبهذا تعرف ضعف قول الشوكاني : وقول صاحب المنار ( انه لو كان أفضل لما تركه جميع الصحابة ) فكلام على غير قانون الاستدلال ، اهـ

ويقول صاحب المنار الحنفى السلفى المتأخر في تأييد صاحب المنار الحنفى المتقدم : بل هو على أصح قوانین الاستدلال وهي الجزم بأن النبي ﷺ وأصحابه كانوا أكل المؤمنين إيمانا وأتمهم عبادة فلو صح ما ذكر وكان معناه ما ذكر لما تركوه إلا قليلا كما ذكرنا ، ولو عملوا به لتوقرت الدواعى على نقله عنهم لأنه من الشعائر التي يشاهدها الجم الغفير

وأما الأمور الدنيوية ، من حلال وحرام وسياسة وقضاء وآداب فهي تنقسم بحسب الأدلة إلى ستة أقسام.

الأول - ما فيه نص محكم قطعي الرواية والدلالة لغة ، وارد مورد التكليف الشرعي العام فالواجب أن يعمل به ولا مجال للاجتهاد فيه ما لم يعارضه ما هو أرجح منه من النصوص الخاصة بموضوعه أو العامة كنفى الحرج ونفى الضرر والضرار ، وكون الضرورات تبيح المحظورات بنص قوله تعالى ( إلا ما اضطررتم إليه ) وكونها تقدر بقدرها وتزول بزوال مقتضياتها

الثاني - ما يدل عليه نص صحيح بعمومه أو تعليله أو مفهومه دلالة واضحة أجمع عليها أهل الصدر الأول أو عمل بها جمهورهم ، وعرف شدوذ من خالف منهم فالواجب في هذا عين الواجب فيما قبله بشرطه عند من عرفه

الثالث - ما ورد فيه نص تكليفي غير قطعي الدلالة ، أو حديث غير واه ولا صحيح ، فاختلف فيه الصحابة أو غيرهم من علماء السلف وأئمة الفقه للاختلاف في صحة روايته أو صراحة دلالاته . فقتل هذا يعمل فيه كل مكلف باجتهاد نفسه ويعذر كل من خالفه فيما ظهر له أنه الحق فلا يعيبه ولا يفتقده ، كما اختلف السلف في بعض أحكام الطهارة والنجاسة ، ولم يعب أحدهم مخالفته فيه ، ولم يمنع من الصلاة معه لا إماما ولا مقتديا ، وكما فهم بعض الصحابة من آية البقرة في الحجر فحرمها وبعضهم عدم تحريمها ، فعمل كل بما ظهر له ولم يعترض على غيره

ومثله ما يستنبطه بعض العلماء من الكتاب والسنة في كل زمان ، فمن ظهر له أن ذلك من الدين وأن كلام الله تعالى أو سنة رسوله ﷺ دالة عليه عمل به ، ومن لم يظهر له ذلك فلا يكلفه تقليداً لمن استنبطه . وقد نقل عن أشهر المجتهدين من الفقهاء أنه لا يجوز لأحد أن يقدم ولا أن يأخذ بشيء من أقوالهم إلا إذا عرف مأخذهم وظهر له صحة دليله ، وعند ذلك يكون متبعاً لما أنزل الله لا لآراء الناس ، فلا يكون مخالفاً لقوله تعالى ( اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء )

وأما ما يتعلق بالأمور العامة من هذا القسم كالأحكام القضائية والسياسية فينبغي

أن ينظر أولو الأمر ويتشاوروا فيه من حيث تصحيح النقل ، ومن حيث طريق الدلالة على الحكم ، فإذا ظهر لهم ما يقتضى إلحاقه بأحد الأقسام السابقة ألحقوه به فكان له حكمه ، وإلا كان كالمسكوت عنه

الرابع — ماورد فيه نص غير وارد مورد التكليف كالأحاديث المعلقة بالعادات من الأكل والشرب والطب ونحو ذلك العام وهو ما يسميه العلماء إرشاداً لا تشريعاً - وكذا ما كان من قبيل الفتاوى الشخصية فلم يعمل به الجمهور لعدم الأمر بتبليغه ، فالأولى والأفضل للمسلم أن يعمل بها ما لم يمنع من ذلك مانع من الشرع أو المصلحة والمنفعة العامة أو الخاصة ، لأن المبالغة في الاتباع حتى في العادات مما يقوى الأمة ، ويمكن الرابطة والوحدة بين المسلمين ، ولا ينبغي لحكام المسلمين في مثل هذا أن يجبروا أحداً على فعله ولا على تركه ، وإنما يحسن أن يكونوا قدوة صالحة في مثله

الخامس — ماسكت عنه الشارع فلم يرد عنه فيه ما يقتضى فعلاً ولا تركاً فهو الذى عفا الله تعالى عنه رحمة منه وتخفيفاً على عباده ، فليس لأحد من عباد الله تعالى أن يكلف عبداً من عبيده تعالى فعل شيء أو ترك شيء بغير إذن منه سبحانه ، وإن ما أمرنا الله تعالى به من طاعة أولى الأمر منا خاص بأمر الدنيا ومصالحها ومشروط فيه أن لا يكون فى معصية الله تعالى ، كما قال الرسول ﷺ فيما رواه الشيخان فى الصحيحين وأبو داود والنسائى من حديث على كرم الله وجهه « لا طاعة لأحد فى معصية الله إنما الطاعة فى المعروف » وأما أمر الدين فقد تم وكل ، وهو تعالى شارع الدين كما قال ( شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك ) الخ وكما قال ( ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ) والرسول ﷺ هو مبلغ الدين كما قال تعالى ( إن عليك إلا البلاغ ) ومبينه كما قال ( وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ) فليس لأولى الأمر من المسلمين سلطان على أحد فى أمر الدين المحض بزيادة على مدلول النصوص ولا نقصان منها ، ومن ادعى ذلك أو ادعى له فقد جمل نفسه أو جعل شريكاً لله تعالى أو اتخذ ربا من دونه ( أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله )

وقد مر تفصيل القول فى كل مسألة من هذه المسائل حتى ان فيما أثبتناه هنا

تكراراً وإعادة لبعض ما تقدم « وفي الاعادة إفادة » كما قيل ولا سيما إذا اختلف الاسلوب وتنوع التعبير. ثم قال عز وجل :

(١٠٦) مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ ،  
وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ  
لَا يَعْقِلُونَ ( ١٠٧ ) وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ  
الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا . أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ  
لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ؟

وجه اتصال هاتين الآيتين بما قبلهما أنه سبحانه وتعالى نهى في السياق الذي قبلهما عن تحريم ما أحله الله وعن الاعتداء فيه - وإن كان التحريم تركا لباح يلزم بالندر أو بالخلف باسم الله تنسكا وتعبداً مع اعتقاد إباحته في نفسه ، لا شرعا يدعى إليه ويعتقد وجوبه - وبين فيه كفارة الأيمان ، وحرمة الخمر والميسر والأنصاب والأزلام ، وصيد البر على المحرم بحج أو عمرة ، وبعد أن نهى عن تحريم ما أحله ، نهى أن يكون المؤمن سبباً لتحريم الله تعالى شيئا لم يكن حرمه ، أو شرع حكم لم يكن شرعه ، بأن يسأل الرسول ﷺ عن شيء مما سكت الله عنه عفواً وفضلاً ، فيكون الجواب عنه أن ورد تكليفاً جديداً ، فناسب بعد هذا أن يبين ضلال أهل الجاهلية فيما حرموه على أنفسهم وما شرعوه لما يغير إذن من ربهم ، وما قلده بعضهم بعضاً على جهالهم ، مع بيان بطلان التقليد وكونه يناقض العلم والدين فقال :

﴿ ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ﴾ هذه أربعة نعوت لأربعة أنواع من محرمات الأنعام التي حرمتها الجاهلية على أنفسهم

( فالبحيرة ) فعلية بمعنى مفعولة : هي الناقة التي يبحرون أذنبا أي يشقونها شقا واسما ، وكانوا يفعلون بهاذلك إذا نتجت خمسة أبطن وكان الخامس أنثى كما روى عن ابن عباس ، وقيل إذا ولدت عشرة أبطن ، يفعلونه ليكون علامة على تحريم أكلها أو

ركوبها أو الحمل عليها ، وهو مأخوذ من مادة ( بحر ) وهو في الأصل كما قال الراغب « كل مكان واسع جامع للماء الكثير » ثم اشتقوا منه عدة كلمات فيها معنى السعة .  
 ( والسائبة ) الناقة التي تسيب بنذرها لآلهم فترعى حيث شاءت ، ولا يحمل عليها شيء ، ولا يجز صوفها ولا يحلب لبنها إلا لضيء ، فهي اسم فاعل من قولهم : ساب الفرس ونحوه ، أي ذهب على وجهه حيث شاء ، وساب الماء جرى ، فهو سائب ، وقال محمد بن إسحاق : هي الناقة إذا ولدت عشر أمثا ليس بينهما ذكر ، وقال مجاهد . هي من الغنم مثل البهيرة من الإبل ، وعن أبي رزق والسدي : كان الرجل منهم إذا قضيت حاجته سيب من ماله ناقة أو غيرها لطواغيهم وأوثانهم .  
 ( والوصيلة ) الشاة التي تصل أنثى بآثى في النتاج ، وقيل : هي أنثى وصلت أخاها ، قال الراغب : وهو أن أحدهم كان إذا ولدت له شاته ذكراً أو أنثى قتلوا وصلت أخاها ، فلا يذبحون أخاها من أجلها . وعن ابن عباس : هي الشاة إذا نتجت صبغة أبطن فان كان السابغ أنثى استحبوها ، وإن كان ذكراً أو أنثى في بطن واحد استحبوها ، وقالوا : وصلته أخته فخرمته علينا

( والحامى ) اسم فاعل من الحماية ، وهو فحل الضراب أى التلقيح ، قيل إذا أتم ضراب عشرة أبطن قالوا : حمى ظهره ، وتركوه لا يحملون عليه شيئاً ، وروى أنهم كانوا يحملون عليه ريش الطواويس تمييزاً . وقد اختلفت الروايات في تفسير هذه الألفاظ كما ترى ، وأقواها مارواه البخارى ومسلم وغير واحد من رواة التفسير المأثور عن سعيد بن المسيب قال :

البهيرة التي يمنع درها للطواغيت ولا يحملها أحد من الناس والسائبة كانوا يسيبونها لآلهم لا يحمل عليها شيء ، قال أبو هريرة قال رسول الله ﷺ « رأيت عمرو بن عامر الخزاعى يجر قصبه في النار - كان أول من سيب السوائب » قال ابن المسيب : والوصيلة الناقة البكر تبكر في أول نتاج الإبل ثم تنثى بعد أنثى ، وكانوا يسيبونها لطواغيهم إن وصلت إحداهما بلاخرى ليس بينهما ذكر ، والحامى فحل الإبل يضرب الضراب المعداد فإذا قضى ضرابه ودعوه ( أى تركوه ) للطواغيت وأعفوه من الحمل فلم يحمل عليه شيء ومعه الحامى .

وسياتى في سورة الانعام بقية ما يتعلق بهذا البحث ومن ابتدعه للرب وغير  
 شريعة ابراهيم عليه السلام ، وما ابتدعه المسلمون مما يضاهى ذلك  
 أما معنى الجملة : فهو ان الله تعالى لم يشرع لهم تحريم البحائر والسوائب  
 واخواتهما ، أى لم يجعله من أحكام الدين ❀ ولكن الذين كفروا يفترون على الله  
 الكذب ❀ بزعمهم ان هذه الاشياء محرمة سواء أسندوا تحريمها إلى الله تعالى ابتداء  
 أو ادعاء على سبيل الاستدلال - كما حكى عنهم بقوله (لو شاء الله ما أشركنا ولا  
 آباؤنا ولا حرمنا من شيء) أى ولكنه شاء ذلك منا فعملناه فهو راض به - أم  
 لم يسندوه اليه . أما كون إسناد تحريمه اليه بالتصريح افتراءً عليه فظاهر بين ، وأما  
 اسناده اليه ادعاء واستدلالاً بالمشيئة فهو افتراء أيضاً لأن دليله باطل ، فان الله تعالى  
 لم يمنع الكفار من الكفر والفساق من الفسق ولا أكرههم عليهما بمحض المشيئة  
 والقدرة ، بل جعل لهم اختيار التراجع في أعمالهم ولم يجعلهم مجبورين عليها ، فعدم إجبارهم  
 على الترك أو الفعل لا يدل على رضائه تعالى بما اختاروه لأنفسهم من كفر وفسق ، وأما  
 كونه افتراء عليه في حال السكوت عن اسناده إليه ، فوجهه أن التحريم والتحليل من شأن  
 رب الناس وإلهم سبحانه ، فليس لأحد من خلقه أن يحرم عليهم شيئاً إلا بأذنه والتبليغ  
 عنه ، فمن تجرأ على ذلك كان مدعياً بفعله هذا إما : الربوبية وإما الاذن من الرب  
 تعالى ، وكلاهما افتراء ، والفعل فيه أبلغ من القول ❀ وأكثرم لا يعقلون ❀ أنهم  
 يفترون على الله الكذب بتحريم ما حرموا على أنفسهم ، وان ذلك من أعمال  
 الكفر به ، بل يظنون أنهم يتقربون به اليه ولو بالوساطة ، لأن آلهتهم التي يسيبون  
 باسمها السوائب ويتركون لها ما حرموه على أنفسهم ، ليست بزعمهم إلا وسطاء بينهم  
 وبين الله تعالى ، تشفع لهم عنده ، وتقربهم إليه زلفى . وهكذا شأن كل مبتدع في  
 الدين بتحريم طعام أو غيره ، وتسييب عجل للسيد البدوى أو سواء ، وسن ورد أو  
 حزب يضاهى به المشروع من شعائر دينه ، أو غير ذلك من العبادات التي لم تؤثر عن  
 الشارع ، يزعم أنه جاء بما يتقرب به لله تعالى وينال به رضا عز وجل ، والحق ان الله  
 تعالى لا يعبد إلا بما شرعه على لسان رسوله ﷺ فلا عبادة ولا تحريم إلا بنص  
 عام أو خاص ، وليس لأحد أن يزيد أو ينقص برأى ولا قياس ؛ ولذلك قال عز وجل



﴿ وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول - قالوا : حسبننا ما وجدنا عليه آباءنا ﴾ أى وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله تعالى فى القرآن من الأحكام المؤيدة بالحجج والبيّنات المبنية على قواعد درء المفسد وجلب المصالح دون العبث والخرافات وإلى الرسول المبلغ لها والمبين لمجملها فاتبعوه فيها، قالوا يكفيننا ما وجدنا عليه آباءنا من عقائد وأحكام وحلال وحرام . قال تعالى ردّاً عليهم ﴿ أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون ﴾ أى أيكفيهم ذلك ولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً من الشرائع الإلهية ، ولا يهتدون سبيلاً إلى مصالحهم الدينية والدنيوية ؟ وإنما يعرف ما يكتفى الأفراد والأمم وما لا يكتفى بالعلم الصحيح الذى يميز به بين الحق والباطل ، والاهتداء إلى الأعمال الصالحة والفضائل ، وأين من هذا وذاك ، أولئك الأميون الجهلاء ؟ الذين كانوا يتخبطون فى وثنية وخرافات ، وواد بنات ، وعدوان مستمر ، وقتل مستحرم ، وعداوة وبغضاء ، وظلم لليتامى والنساء ، على ما أوتوا من فطنة وذكاء ، وعزيمة ودهاء وحزم ومضاء ، وعزة وإباء ، واستقلال أفكار وآراء ، وغير ذلك من المزايا التى تؤهلهم لأن يكونوا هم الأئمة الوارثين ، والخلفاء العادلين ، لولا تقليد الآباء لولا تقليد الآباء ؟ وكذلك كان بعد اتباعهم بترك مقتضى العلم وهداية القرآن . هذه الآية والآية المشابهة لها فى سورة البقرة ( ٢ : ١٦٨ ) وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما أفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ) هما أظهر وأوضح ماورد فى الكتاب العزيز من الآيات فى بطلان التقليد ، فقد قررنا أن التقليد خلاف مقتضى حكم العقل ودلائل العلم وهداية الدين ، ولكن خلفنا الطالح ، رجعوا إليه خلافاً لسلفهم الصالح ، حتى عادوا وهم فى حجر الاسلام ، شراً مما كانت عليه الجاهلية فى حجر الأصنام .

﴿ فصل فى بيان بطلان التقليد وشبهات أهله ﴾

الآيات القرآنية الدالة على بطلان التقليد فى الدين كثيرة جداً ، وكذلك الأحاديث النبوية وأقوال علماء السلف الصالحين ، وإنما تقررت بدعة التقليد فى القرن الرابع ، أى بعد القرون الثلاثة التى وصفها النبي ﷺ بأنها خير القرون

وشر التقليد ما فرق الأمة شيعاً وجعل الاختلاف في الدين عند هادينا بانتساب كل شيعة وطائفة إلى رجل يلاتزمون أقواله أو أقوال من يدعون اتباعه في كل مسألة وإن خالفت نصوص الكتاب والسنة وما كان عليه جمهور الصحابة والتابعين . هذا مع العلم بأن الله تعالى ذم المنفرقين المختلفين في الدين ، وبرأ رسوله منهم وتوعدهم بالعذاب العظيم ، وأمر بأن يرد ما تنازع فيه المؤمنون إلى الله ورسوله لا إلى أقوال الناس غير المعصومين ، وجعل وظيفة الكتاب الحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، وبين أنه لا يحمل على الاختلاف فيه إلا البني والضلّال .

ثم إن كتاب الله تعالى قد أوجب العلم بالدين وطالب بالدليل ولا سيما في القول على الله عز وجل ، كقوله تعالى ( قل عندكم من سلطان بهذا ؟ أتقولون على الله ما لا تعلمون ؟ ) السلطان بالبرهان ، والتقليد ليس بعلم — كما تقدم آنفاً

وقد بينا بطلان التقليد وتناقض أهله في مواضع من التفسير والمناظر ، وإنا نذكر هنا ما حرره الامام الشوكاني في مسألة التقليد في مبحث الأحكام من كتابه ( ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ) قال رحمه الله تعالى

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اختلفوا في المسائل الشرعية الفرعية : هل يجوز التقليد فيها أم لا ؟ فذهب جماعة من أهل العلم إلى أنه لا يجوز مطلقاً . قال القرافي : ومذهب مالك وجمهور العلماء وجوب الاجتهاد وإبطال التقليد ، وادعى ابن حزم الإجماع على النهي عن التقليد . قال : ونقل عن مالك أنه قال : أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا في رأيي ، فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به وما لم يوافق فاتركوه . وقال عند موته : وددت أني ضربت بكل مسألة تكلمت فيها برأيي سوطاً على أنه لا صبر لي على السياط ، قال ابن حزم : فهنا مالك ينهى عن التقليد . وكذلك الشافعي ( وأحمد ) وأبو حنيفة ، وقد روى المزني عن الشافعي في أول مختصره أنه لم يزل ينهى عن تقليده وتقليد غيره .

وقد ذكرت نصوص الأئمة الأربعة المصراحة بالنهي عن التقليد في الرسالة التي سميتها ( القول المفيد في حكم التقليد ) فلا نطول المقام بذكر ذلك ، وبهذا تعلم أن المنع من التقليد إن لم يكن إجماعاً فهو مذهب الجمهور ويؤيد هذا ما سيأتي في المسألة .

التي بعد هذه من حكاية الاجماع على عدم جواز تقليد الأموات ، وكذلك ماسياتي من أن عمل المجتهد برأيه إنما هو رخصة له عند عدم الدليل ولا يجوز لغيره أن يعمل به بالاجماع . فهذان الإجماعان يجتشان التقليد من أصله ، فالعجب من كثير من أهل الأصول حيث لم يحكوا هذا القول إلا عن بعض المعتزلة . وقابل مذهب القائلين بعدم الجواز بعض الحشوية ، وقال يجب مطلقا وبحرم النظر ، وهؤلاء لم يقتنعوا بما فيه من الجهل حتى أوجبوه على أنفسهم وعلى غيرهم فان التقليد جهل وليس يعلم

(والمذهب الثالث) التفصيل وهو أنه يجب على العامي ويحرم على المجتهد ، وبهذا قال كثير من أتباع الأئمة الأربعة ، ولا يخفاك أنه إنما يعتبر في الخلاف أقوال المجتهدين وهؤلاء هم مقلدون ، فليسوا ممن يعتبر خلافه ، ولا سيما وأئمتهم الأربعة بمنعونهم من تقليدهم وتقليد غيرهم ، وقد تسفوا لحملوا كلام أئمتهم هؤلاء على أنهم أرادوا المجتهدين من الناس لا المقلدين ! فيالله العجب

وأعجب من هذا أن بعض المتأخرين ممن صنف في الأصول نسب هذا القول إلى الأكثر ، وجعل الحجة لهم الاجماع على عدم الانكار على المقلدين ! فان أراد إجماع خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فتلك دعوى باطلة ، فانه لا تقليد فيهم البتة ولا عرفوا التقليد ولا معموا به ، بل كان المتعصر منهم يسأل العالم عن المسألة التي تعرض له فيفتيه بالنصوص التي يعرفها من الكتاب والسنة ، وهذا ليس من التقليد في شيء ، بل هو من باب طلب حكم الله في المسألة والسؤال عن الحجة الشرعية ، وقد عرفت في أول هذا الفصل أن التقليد إنما هو العمل بالرأي لا بالرواية وليس المراد بما احتج به الموجبون للتقليد والمجوزون له من قوله سبحانه ( فاسألوا أهل الذكر ) إلا السؤال عن حكم الله في المسألة لا عن آراء الرجال ، هذا على تسليم أنها واردة في عموم السؤال كما زعموا ، وليس الأمر كذلك ؛ بل هي واردة في أمر خاص ، وهو السؤال عن كون أنبياء الله رجالا ، كما يفيد أول الآية وآخرها حيث قال ( وما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون بالبينات والذير ) وان أراد إجماع الأئمة الأربعة فقد عرفت أنهم قالوا بالمنع من التقليد ، ولم يزل في عصرهم من ينكر ذلك ، وان أراد إجماع من بعدهم

فوجود المنكرين لذلك منذ ذلك الوقت إلى هذه الغاية معلوم لكل من يعرف أقوال أهل العلم ، وقد عرفت مما قلناه سابقا أن المنع قول الجمهور إذا لم يكن اجتماعا . وإن أراد اجتماع المقلدين للأئمة الأربعة خاصة فقد عرفت مما قدمنا في مقصد الإجماع أنه لا اعتبار بأقوال المقلدين في شيء فضلا عن أن ينعقد بهم إجماع . والحاصل أنه لم يأت من جواز التقليد فضلا عن أوجبه بحجة ينبغي الاشتغال بجوابها قط ، ولم نؤمر برد شرائع الله سبحانه إلى آراء الرجال بل أمرنا بما قاله سبحانه (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول) أى كتاب الله وسنة رسوله . وقد كان عليه السلام يأمر من يرسله من أصحابه بالحكم بكتاب الله ، فإن لم يجد فبسنة رسول الله ، فإن لم يجد فيما يظهر له من الرأي كما في حديث معاذ <sup>(١)</sup>

« وأما ما ذكره من استبعاد أن يفهم المقصرون نصوص الشرع وجعلوا ذلك مسوغا للتقليد فليس الأمر كما ذكره ، فهنا واسطة بين الاجتهاد والتقليد وهى سؤال الجاهل للعالم عن الشرع فيما يعرض له ، لا عن رأيه البحت ، واجتهاده المحض ، وعلى هذا كان عمل المقصرين من الصحابة والتابعين وتابعيهم . ومن لم يسمعه ما وسع أهل هذه القرون الثلاثة الذين هم خير قرون هذه الأمة على الإطلاق فلا وسع الله عليه . وقد ذم الله تعالى المقلدين في كتابه العزيز في كثير من الآيات (إنما وجدنا آباءنا على أمة) (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) (إنما أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا) وأمثال هذه الآيات . ومن أراد استيفاء البحث على التمام فليرجع إلى الرسالة التى قدمت الإشارة إليها إلى المؤلف الذى سميت «أدب الطلب ومنتهى الأرب» « وما أحسن ما حكاه الزركشى فى البحر عن المزنى أنه قال : يقال لمن حكم بالتقليد : هل لك من حجة ؟ فإن قال : نعم . أبطل التقليد لأن الحجة أوجب

(١) يعنى أن الواجب فى القضاء الذى يعرض هو النص وإلا فالاجتهاد لا التقليد . ولا يدل الحديث على الاذن فى اجتهاد الراى فى العبادات لأنها لا تثبت إلا بالنص ، ولكن قد يحتاج فى بعضها إلى الاجتهاد فى طريقة إيقاعها على الوجه المشروع كالاجتهاد فى القبلة وهو ما ساء علماء الأصول تحقيق المناط ، وللاتفاق عليه أنكر الغزالي عده من القياس للاتفاق عليه والاختلاف فى القياس ، حتى ما يسمى منه تنقيح المناط

ذلك عنده لا التقليد . وإن قال: بغير علم قيل له فلم أرقت الدماء وأبحت الفروج والأموال وقد حرم الله ذلك إلا بحجة ؟ فان قال: أنا أعلم أنى أصيب وإن لم أعرف الحجة لأن معلى من كبار العلماء . قيل له تقليد معلم معلك أولى من تقليد معلمك لأنه لا يقول إلا بحجة خفية . عن معلمك ، كما لم يقل معلمك إلا بحجة خفية عنك . فان قال : نعم . ترك تقليد معلمه إلى تقليد معلم معلمه ثم كذلك حتى ينتهى إلى العالم من الصحابة ، فان أبى ذلك نقض قوله ، وقيل له : كيف يجوز تقليد من هو أصغر وأقل علماً ، ولا يجوز تقليد من هو أكبر وأغزر علماً ؟ وقد روى عن رسول الله ﷺ أنه حذر من زلة العالم ، وعن ابن مسعود أنه قال « لا يقلدن أحدكم دينه رجلاً » إن آمن آمن وإن كفر كفر ، فانه لا أسوة فى الشر » انتهى

(قلت) تنجماً لهذا الكلام وعند أن ينتهى إلى العالم من الصحابة يقال له: هذا الصحابى أخذ علمه من أعلم البشر المرسل من الله تعالى إلى عباده المصوم من الخطأ فى أقواله وأفعاله ، فتقليده <sup>(١)</sup> أولى من تقليد الصحابى الذى لم يصل اليه إلا شعبة من شعب علومه ، وليس له من العصمة شىء ، ولم يجعل الله سبحانه قوله ولا فعله ولا اجتهداه حجة على أحد من الناس

(واعلم) أنه لا خلاف فى أن رأى المجتهد عند عدم الدليل انما هو رخصة له يجوز له العمل بها عند فقد الدليل ، ولا يجوز لغيره العمل بها بحال من الأحوال ، ولهذا نهى كبار الأئمة عن تقليدهم وتقليد غيرهم . وقد عرفت حال المقلد أنه إنما يأخذ بالرأى لا بالرواية ، ويتمسك بمحض الاجتهاد عن مطالب <sup>(٢)</sup> بحجة ، فمن قال إن رأى المجتهد يجوز لغيره التمسك به ويسوغ له أن يعمل به فيما كلفه الله ، فقد جعل هذا المجتهد صاحب شرع ، ولم يجعل الله ذلك لأحد من هذه الأمة بعد نبينا ﷺ ، ولا يتمكن كامل ولا مقصر أن يحتج على هذا بحجة قط . وأما مجرد الدعاوى والمجازفات فى شرع الله تعالى فليست بشىء ، ولو جازت الامور الشرعية بمجرد الدعاوى لادعى من شاء ما شاء ، وقال من شاء بما شاء اهـ

(١) أى اتباعه ﷺ ومماه تقليداً للمشكلة (٢) كذا وأمل صوابه غير مطالب

هذا ما قاله الشوكاني — واننا سنعود إن شاء الله تعالى إلى هذا البحث في مواضع أخرى ، فتريده بياناً وتفصيلاً .

(١٠٨) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

بعد أن بين الله تعالى بطلان التقليد — وهو أن يتبع المرء غيره من الناس في فهمه للدين ورأيه فيه بغير علم ولا حجة — أمر المؤمنين بصيغة الاغراء بأن يهتموا باصلاح أنفسهم بالعلم الصحيح والعمل الصالح الذي يهديهم ، وبين لهم أنهم إذا أصاحوا أنفسهم وقاموا بما أوجب الله عليهم من علم وتعليم وعمل وإرشاد ، فلا يضرهم من ضل من الناس عن محجة العلم بالجهل والتقليد ، وعن صراط العمل الصالح بالفسق والافساد في الأرض فقال ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ ﴾ أي الزموا اصلاح أنفسكم ، وتزكيتها بما شرع الله لكم ، لا يضرركم ضلال غيرك إذا اهتديتم ، إذ لا تزر وازرة وزر أخرى . ومن أصول الهداية : الدعوة إلى الخير والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فاذن لا تكونون مهتدين الا إذا بلغتم دعوة الحق والخير ، وعلمتم الجاهلين ما أعطاكم الله من العلم والدين ، وأمرتم بالمعروف ونهيتهم عن المنكر ، فلا تكنموا الحق والعلم كما كنتم من كان قبلكم ، فلعنهم الله على لسان أنبيائهم ولسان نبيكم ﴿ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ أي اليه وحده رجوعكم ورجوع من ضل عما اهتديتم اليه فينبئكم عند الحساب بما كنتم تعملون في الدنيا ويجزيكم به .

وقد اختلفت الروايات عن الصحابة والتابعين في هذه الآية

قال الحافظ ابن كثير في تفسيره : قال الإمام أحمد رحمه الله حدثنا هاشم بن القاسم حدثنا زهير يعني ابن معاوية ، حدثنا اسماعيل بن أبي خالد حدثنا قيس

قال «قام أبو بكر الصديق رضي الله عنه فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : يا أيها الناس، أنكم تقرأون هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم إلى آخر الآية) وإنكم تضعونها على غير موضعها ، وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول : إن الناس إذا رأوا المذنب ولم يغيروه يوشك أن الله عز وجل أن يعذبهم بعقاب»<sup>(١)</sup> قال : وصحمت أبا بكر يقول : يا أيها الناس إياكم والكذب فإن الكذب بجانب الإيمان » وقد روى هذا الحديث أصحاب السنن الأربعة وابن حبان في صحيحه ووغيرهم من طرق كثيرة عن جماعة كثيرة عن اسماعيل بن خالد به متصلا مرفوعا ومنهم من رواه عنه به موقوفا على الصديق ، وقد رجح رفعه الدارقطني وغيره ، وذكرنا طرقه والكلام عليه مطولا في مسند الصديق رضي الله عنه .

وقال أبو عيسى الترمذي : حدثنا سعيد بن يعقوب الطالقاني حدثنا عبد الله بن المبارك حدثنا عتبة بن أبي حكيم حدثنا عمرو بن حارثة اللخمي عن أبي أمية الشعماني قال أتيت أبا ثعلبة الخشني فقلت « ما تصنع في هذه الآية ؟ قال آية آية ؟ قلت : قول الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) قال : أما والله لقد سألت عنها خبيرا ، سألت عنها رسول الله ﷺ فقال : بل ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر ، حتى إذا رأيت شححا مطاعا وهوى متبعا ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأى برأيه فمليك بخاصة نفسك ودع عنك العوام ، فإن من ورائكم أياما الصابر فيهن مثل القابض على الحجر ، للعامل فيهن أجر خمسين رجلا يعملون كعملكم » قال عبد الله بن المبارك وزاد غير عتبة قيل « يارسول الله أجر خمسين رجلا منا أو منهم ؟ قال : لا . بل أجر خمسين منكم » ثم قال الترمذي : هذا حديث حسن غريب صحيح ، وكذا رواه أبو داود من طريق ابن المبارك ، ورواه ابن ماجه وابن جرير وابن أبي حاتم عن عتبة بن أبي حكيم .

وقال عبد الرزاق : أنبأنا معمر عن الحسن سأل رجل عن قول الله (عليكم أنفسكم

(١) كذا في الأصل والرواية المشهورة في كتب المسانيد والسنن «إذا رأى الناس المذنب فلم يغيروه أو شك أن يعذبهم الله بعقاب» وتفسير ابن كثير المطبوع في المطبعة الأميرية كثير الغلط وقد شرعنا في طبعه طبعة أصح إن شاء الله تعالى

لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) فقال : إن هذا ليس بزمانها إنها اليوم مقبولة  
ولسكنه قد يوشك أن يأتي زمانها تأمرون فيصنع بكم كذا وكذا - أو قال - فلا  
يقبل منكم ، فحينئذ عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل .

ورواه أبو جعفر الرازي عن الربيع عن أبي العالية عن ابن مسعود في قوله (يا أيها  
الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل) الآية . قال « كانوا عند عبد الله بن  
مسعود فكان بين رجلين بعض ما يكون بين الناس حتى قام كل واحد منهما إلى صاحبه  
فقال رجل من جلساء عبد الله : ألا أقوم فأمرهما بالمعروف وأنهاهما عن المنكر  
فقال آخر إلى جنبه : عليك بنفسك فإن الله يقول ( عليكم أنفسكم ) الآية .  
قال : فسمعا ابن مسعود فقال : مه لم يجيء . تأويل هذه بعد ، إن القرآن أنزل  
حيث أنزل ومنه آى قد مضى تأويلهن قبل أن ينزلن ، ومنه آى قد وقع تأويلهن  
على عهد رسول الله ﷺ ، ومنه آى وقع تأويلهن بعد النبي ﷺ بيسير ، ومنه  
آى يقع تأويلهن يوم الحساب . ما ذكر من الحساب والجنة والنار ، فما دامت قلوبكم  
واحدة وأهواؤكم واحدة ولم تلبسوا شيعاً ولم يذق بعضكم بأس بعض فأمروا  
وأنها ، وإذا اختلفت القلوب والاهواء وألبستم شيعاً وذاق بعضكم بأس بعض<sup>(١)</sup>  
فأمر نفسك وعند ذلك جاء تأويل هذه الآية » رواه ابن جرير .

وقال ابن جرير : حدثنا الحسن بن عرفة حدثنا شعبة بن سوار حدثنا الربيع بن  
صبيح عن سفيان بن عقال قال « قيل لابن عمر : لو جلست في هذه الأيام فلم تأمر  
ولم تنه فإن الله قال ( عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم ) فقال ابن عمر  
إنها ليست لي ولا محابي لأن رسول الله ﷺ قال : ألا ليبلغ الشاهد الغائب . فكنا  
نحن الشهود وأتم الغيب ولكن هذه الآية لأقوام يحيثون من بعدنا إن قالوا لم يقبل منهم »  
وقال أيضاً : حدثنا محمد بن بشار حدثنا محمد بن جعفر وأبو عاصم قالوا : حدثنا  
عوف عن سوار بن منبه قال « كنت عند ابن عمر إذ أتاه رجل جليد في العين  
شديد اللسان . فقال يا أبا عبد الرحمن نفر سنة كلمهم قد قرأ القرآن فأمرع فيه ،

(١) راجع هذا المعنى في تفسير آية الانعام (٦: ٦٥-٤٩٠-٥٠٤)



وكلهم مجتهد لا يألو ، وكلهم بغيبض إليه أن يأتي دناءة إلا الخير ، وهم في ذلك يشهد بعضهم على بعض بالشرك . فقال رجل من القوم : وأى دناءة تريد أكثر من أن يشهد بعضهم على بعض بالشرك ؟ فقال الرجل : انى لست إياك أسأل إنما أسأل الشيخ ، فأعاد على عبد الله الحديث ، فقال عبد الله : لعلاك ترى لا أبالك انى سأمرك أن تذهب فتقتلهم ! عظمهم وانهم فان عصوك فعليك بنفسك فان الله عز وجل يقول (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) الآية»

وقال أيضا حدثني أحمد بن المقدم حدثنا المعتمر بن سليمان سمعت أبا حدثنا قتادة عن أبي مازن قال «انطلقت على عهد عثمان إلى المدينة فاذا قوم جلوس فقرأ أحدهم هذه الآية (عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل) فقال أكثرهم لم يجيء تأويل هذه اليوم» . وقال حدثنا القاسم حدثنا الحسن حدثنا ابن فضالة عن معاوية بن صالح عن جبير بن نفير قال «كنت في حلقة فيها أصحاب رسول الله ﷺ واني لأصغر القوم ، فتذاكروا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فقلت أنا : أليس الله يقول في كتابه (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) ؟ فأقبلوا على بلسان واحد ، وقالوا : نزع آية من القرآن لا تعرفها ولا تدري ما تأويلها فتمنيت انى لم أكن تكلمت . وأقبلوا يتحدثون ، فلما حضر قيامهم قالوا : انك غلام حديث السن ، وانك نزع آية ولا تدري ما هي ، وعسى أن تدرك ذلك الزمان : إذا رأيت شحا مطاعا ، وهوى متبعا ، وأعجاب كل ذى رأى برأيه فعليك بنفسك ، لا يضرك من ضل إذا اهتديت»

وقال ابن جرير حدثنا علي بن سهل حدثنا ضمرة بن ربيعة قال : تلا الحسن هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) فقال الحسن : الحمد لله بها . والحمد لله عليها . ما كان مؤمن فيما مضى ولا مؤمن فيما بقى إلا وإلى جنبه منافق يكره عمله . وقال سعيد بن المسيب : إذا أمرت بالمعروف ونهيت عن المنكر فلا يضرك من ضل إذا اهتديت . رواه ابن جرير وكذا روى من طريق سفیان الثوري عن أبي العميس عن أبي البخري عن حذيفة مثله ، وكذا قال غير واحد من السلف

وقال ابن أبي حاتم حدثنا أبي حدثنا هشام بن خالد الدمشقي حدثنا الوليد  
حدثنا ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عن كعب في قوله (عليكم أنفسكم  
لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) قال: إذا هدمت كنيسة مسجد دمشق فجعلت  
مسجداً<sup>(١)</sup> وظهر لبس العصب فينثذ تأويل هذه الآية اهـ

أقول: علم من هذه الروايات أن السلف اتفقوا على أن المؤمن لا يكون مهتدياً  
بمجرد إصلاحه لنفسه إذا لم يهتم بإصلاح غيره ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر،  
ويفهم منه أن هذا فرض لازم دائم، ولكن بعضهم يقول: إن فريضة الأمر والنهي  
تسقط إذا فسد الناس فساداً لا يرجى معه تأثير الوعظ والارشاد، أو فساداً يخشى  
أن يفضي إلى إيذاء الواعظ المرشد، وقد رجح ابن جرير وغيره من المحققين القول  
الأول لقوة روايته، وسائر أدلته، والتحقيق أن من علم أو ظن ظناً قوياً أنه ينال  
أذى إذا أمر بالمعروف أو نهي عن المنكر يسقط عنه الفرض، ويكون الأمر والنهي

(١) كنيسة مسجد دمشق هي الكنيسة التي كانت ملاصقة للمسجد، وسبب ذلك  
أن شطرا من مدينة دمشق فتح صلحا والشرط الآخر فتح عنوة والتقى الفريقان  
من الصحابة في كنيسة مريم، ثم اتفقوا على أن لكل شرط حكمه وبذلك كان لشرط  
الكنيسة للمسلمين فاتخذوه مسجداً وبقي الشرط الآخر كنيسة فكان عنواناً على  
عدل الاسلام، وقد كان المسلمون يبذلون للتصاري الكرائم والنفائس في  
كنيستهم فلا يقبلون حتى أكرههم بعض الأمويين على ذلك ثم ردها لهم عمر  
ابن عبد العزيز، والمراد من الرواية أن المسلمين إذا فسد أمرهم حتى ظلموا أهل  
الذمة يمثل أخذ كنيستهم الملاصقة للمسجد وبتأقهم في الزينة بلبس العصب فعند  
ذلك لا ينفع فيهم وعظ واعظ. والعصب بالفتح ضرب من برود الين لا يجمع  
وإنما يقال العصب، وبرود عصب وبرود عصب، بالإضافة قال في لسان العرب:  
وفي الحديث «المعتدة لا تلبس المصبغة إلا ثوب عصب» العصب برود عنية يعصب  
غزلها — أي يجمع ويشد — ثم يصبغ وينسج، فيأتي موشياً لبقاء ما عصب منه  
أبيض لم يأخذه صبغ. وقيل هي برود مخططة، والعصب الفتل. والعصاب الغزال،  
فيكون النهي للمعتدة هما صبغ بعد النسج. وفي حديث عمر رضي الله عنه إنه أراد  
أن ينهى عن عصب الين. وقال: نبئت أنه يصبغ بالبول، ثم قال: نهيناعن التعمق اهـ  
وكلام كعب لا يخلو من الدسائس والرواية ضعيفة

حينئذ فضيلة لا فريضة ، وهذا اذا رجح أن المنكر يزول بانكاره ، فاذا رجح أنه يؤدي ولا يترتب على نصه فائدة ، فحينئذ يكره له أو يحرم عليه إذا كان من الالتقاء باليد إلى التهلكة ، وقد فصل القول في ذلك أبو حامد الغزالي في كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الاحياء فليراجعه من شاء

ومن فوائد هذه الروايات تصريح بعض علماء الصحابة (رض) بأن في القرآن أحكاما لا يظهر تأويلها إلا بعد عصر التنزيل ، أي أن آيات الأحكام في ذلك كآيات الاخبار بالغيب ، وكثيراً ما نبين في تفسيرنا ما يظهر تأويله في عصرنا ، كما بين من قبلنا ما ظهر لهم من المعاني المتعلقة بمصورهم ، ولا غرو فقد وصف القرآن في الآثار بأنه لا تنتهي عجائبه

( ١٠٩ ) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنَكُمْ إِذْ حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَيْنِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ — إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَبْتُمْ مُصِيبَةَ الْمَوْتِ — تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمُنِ بِاللَّهِ — إِنْ أَرَبْتُمْ — لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذَا لَمِنَ الْآثِمِينَ ( ١١٠ ) فَإِنْ عُرِيَ عَلَىٰ أَهْمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَآخَرَانِ يَقُومُنَ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوَّلِينَ ، فَيُقْسِمُنِ بِاللَّهِ : لَشَهَدَتْنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا وَمَا أَغْتَدَيْنَا ، إِنَّا إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ ( ١١١ ) ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَىٰ وَجْهِهَا أَوْ يَخَافُوا أَنْ تُرَدَّ أَيْمَانٌ بَعْدَ آيْمَانِهِمْ ، وَاتَّقُوا اللَّهَ

وَأَسْمِعُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ

جاء في أسباب نزول هذه الآيات ومعناها في الدر المنثور مانصه :

أخرج الترمذى وضعفه وابن جرير وابن أبي حاتم والنحاس في ناسخه وأبو الشيخ وابن مردويه وأبو نعيم في المعرفة من طريق أبي النضر وهو الكلبي عن باذان مولى أم هانئ عن ابن عباس عن تميم الدارى في هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت) قال «برىء الناس منها غيرى وغير عدى بن بداء وكانا نصرانيين يختلفان إلى الشام قبل الإسلام فأتيا الشام لتجارة بها وقدم عليهما مولى لبنى سهم يقال له بديل بن أبى مريم بتجارة ومعه جام من فضة يريد به الملك وهو أعظم تجارته، فرض فأوصى إليهما وأمرهما أن يبلغا ما ترك أهله، قال تميم: فلما مات أخذنا ذلك الجام فبعناه بألف درهم ثم اقتسمناه أنا وعدى بن بداء، فلما قدمنا إلى أهله دفعنا إليهم ما كان معنا ففقدوا الجام فسألونا عنه فقلنا ما ترك غير هذا وما دفع إلينا غيره. قال تميم: فلما أسلمت بعد قدوم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تأملت من ذلك، فأتيت أهله فأخبرتهم الخبر وأدبت إليهم خمسمائة درهم وأخبرتهم أن عند صاحبى مثلها. فأتوا به رسول الله ﷺ فسألهم البيعة فلم يجدوا، فأمرهم أن يستحلفوه بما يعظم به على أهل دينه فحلف، فانزل الله (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم - إلى قوله - أن ترد أيمان بعد أيمانهم) فقام عمرو بن العاص ورجل آخر فحلفا فنزعت الخمسمائة من عدى بن بداء.»

وأخرج البخارى في تاريخه والترمذى وحسنه وابن جرير وابن المنذر والنحاس والطبرانى وأبو الشيخ وابن مردويه والبيهقى في سننه عن ابن عباس قال خرج رجل من بنى سهم مع تميم الدارى وعدى بن بداء فأت السهمى بأرض ليس فيها مسلم فأوصى إليهما فلما قدما بتركته فقدوا جاما من فضة مخوصا بالذهب فأحلفهما رسول الله ﷺ بالله ما كنتمها ولا اطلعتما ثم وجدوا الجام بمكة فقبل اشتريناه من تميم وعدى، فقام رجلان من أولياء السهمى فحلفا بالله: لشهادتنا حق من شهادتهما وأن الجام لصاحبهم، وأخذ الجام وفيه نزلت (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم) وأخرج ابن جرير وابن المنذر عن عكرمة قال «كان تميم الدارى وعدى بن بداء رجلين نصرانيين يتجران إلى مكة في الجاهلية ويطيلان الإقامة بها فلما هاجر

النبي ﷺ حولاً متجراً إلى المدينة فخرج بديل بن أبي مارية مولى عمرو بن العاص تاجراً حتى قدم المدينة فخرجوا جميعاً تجاراً إلى الشام حتى إذا كانوا ببعض الطريق اشتكى بديل فكتب وصيته بيده ثم دسها في متاعه وأوصى إليهما فلما مات فتحا متاعه فأخذوا منه شيئاً ثم حجروا كما كان وقدما المدينة على أهله فدفعوا متاعه ، ففتح أهله متاعه فوجدوا كتابه وعهده وما خرج به وفقدوا شيئاً فسألوه عنه فقالوا هذا الذي قبضنا له ودفع إلينا . فقالوا لها هذا كتابه بيده قالوا ما كتبنا له شيئاً ، فترافعوا إلى النبي ﷺ فنزلت هذه الآية ( يا أيها الذين آمنوا آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت - إلى قوله إنا إذا لمن الآمين ) فأمر رسول الله ﷺ أن يستحلفوهما في دبر صلاة العصر بالله الذي لا إله إلا هو ما قبضنا له غير هذا ولا كتبنا . فكتبنا ما شاء الله أن يكتب ، ثم ظهر معهما على إناء من فضة منقوش موه بذهب . فقال أهله هذا من متاعه قالا نعم ولكننا اشتريناه منه وفسينا أن نذكره حين حلفنا فكرهنا أن نكتب نفوسنا ، فترافعوا إلى النبي ﷺ فنزلت الآية الأخرى ( فان عثر على أنهما استحقا إنيما ) فأمر النبي ﷺ رجلين من أهل البيت أن يحلفا على ما كتبا وغيبا ويستحقانه . ثم إن تيمم الداري أسلم وبايع النبي ﷺ وكان يقول : صدق الله ورسوله أنا أخذت الإناء ثم قال يا رسول الله إن الله يظهرك على أهل الأرض كلها فهب لي قرينين <sup>(١)</sup> من بيت لحم <sup>(٢)</sup> وهي القرية التي ولد فيها عيسى . فكتب له بها كتاباً ، فلما قدم عمر الشام أتاه تميم بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر أنا حاضر ذلك فدفعها إليه « وأخرج عبد بن حميد عن عاصم أنه قرأ ( شهادة بينكم ) مضاف برفع « شهادة » بغير نون وبخفض « بينكم » وأخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والنحاس من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس ( يا أيها الذين آمنوا آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت

(١) كذا في الدار المنثور المطبوع وغلطه كثير ولعل أصله : قرية عينون

ففي الإصابة أنه ( ص ) أقطعه إياها وأنه روى من عدة طرق (٢) لعل المراد أن

عينون تابعة لمبيت لحم

عين الوصية اثنتان ذوا عدل منكم ) هذه لمن مات وعنده المسلمون أمره الله أن يشهد على وصيته عدلين من المسلمين ثم قال ( أو آخوان من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض ) فوذا لمن مات وليس عنده أحد من المسلمين أمره الله بشهادة رجلين من غير المسلمين ، فان ارتدب بشهادتهما استحلنا بالله بعد الصلاة ما اشترينا بشهادتنا ثم اقليلنا . فان اطلع الأولياء على أن الكافرين كذبوا في شهادتهما قام رجلان من الأولياء فحلفنا بالله أن شهادة الكافرين باطلة ، فذلك قوله تعالى ( فان عثر على أنهما استحقا إنما ) يقول : إن اطلع على أن الكافرين كذبوا قام الأولياء فحلفنا أنهما كذبوا ( ذلك أدنى ) أن يأتي الكافران بالشهادة على وجهها ( أن يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم ) فترك شهادة الكافرين ويحكم بشهادة الأولياء ، فليس على شهود المسلمين إقسام إنما الإقسام إذا كانا كافرين

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن طريق العوفي عن ابن عباس في قوله ( اثنتان ذوا عدل منكم ) قال من أهل الاسلام ( أو آخوان من غيركم ) قال من غير أهل الاسلام وفي قوله ( فيقسمان بالله ) يقول يحلفان بالله بعد الصلاة وفي قوله ( فأخوان يقومان مقامهما ) قال من أولياء الميت ( فيحلفان بالله لشهادتنا أحق من شهادتهما يقول فيحلفان بالله ما نرى صاحبنا يوصي بهما ) كذا قال وفي قوله ( ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم ) يعني أولياء الميت فيستحقون ماله بأيمانهم ثم يوضع ميراثه كما أمر الله وتبطل شهادة الكافرين وهي منسوخة وأخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن مسعود أنه سئل عن هذه الآية ( اثنتان ذوا عدل منكم ) قال دعاهما من الكتاب إلا قد جاء على شيء جاء على إدلاله غير هذه الآية ، ولكن أنا لم أخبركم بها لأننا أجهل من الذي يترك الغسل يوم الجمعة بهذا رجل خرم مسدداً رأسه مثل فأدركه قنبره فان وجد رجلين من المسلمين دفع إليهما تركته وأشهاد عليهما عدلين من المسلمين ، فان لم يجد عدلين من المسلمين فرجلين من أهل الكتاب فان أدى فسيبيل ما أدى ، وإن هو وجد استحلف بالله الذي لا إله إلا هو دير صلاة إن هذا الذي وقع إن راغبت شيئاً ، فإذا حلف برىء فإذا أتى بعد ذلك صاحب الكتاب فشهدا عليه ثم ادعى القوم عليه من تسميتهم

ما لهم جعلت أيمان الورثة مع شهادتهم ثم اقتطعوا حقه ، فذلك الذى يقول الله ( ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم ) اه من الدر المنثور وفيه غلط وتحرى من الطبع لاسيما أن ابن مسعود .

هذا ماورد فى سبب نزول هذه الآيات وتفسير بعضها من قوى وضعيف وأما وجه اتصالها بما قبلها مباشرة فقد قال الرازى فيه : إنه تعالى لما أمر بحفظ النفس فى قوله ( عليكم أنفسكم ) أمر بحفظ المال فى قوله ( يا أيها الذين آمنوا شهداء بينكم ) اه وهذا قول غير ظاهر بل لا يصح على المعنى المعروف عند العلماء لحفظ النفس والمال إلا أن يحمل الكلام على لازم معناه . وأظهر منه أن يقال : إنه تعالى لما ذكرنا فى آخر الآية السابقة بأن مرجعنا إليه بعد الموت وأنه يحاسبنا ويجازينا ناسب أن يرشدنا فى أثر ذلك إلى الوصية قبل الموت وإلى العناية بالشهاد عليها لئلا تضعف وأما مفرداتها التى يحسن التذكير بمعناها قبل تفسير النظم الكريم فيها ( الشهادة ) وهى كالشهود حضور الشئ مع مشاهدته بالبصر أو البصيرة أو مطلقا — كما قال الراغب — قال لكن الشهود بالحضور المجرد أولى ، والشهادة مع المشاهدة أولى . . . والشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصيرة أو بصر . و « شهدت » يقال على ضربين ، أحدهما جار مجرى العلم والمفظه تقام الشهادة ويقال « أشهد بكذا » ولا يرضى من الشاهد أن يقول « أعلم » بل يحتاج أن يقول « أشهد » والثانى يجرى مجرى القسم فيقول « أشهد بالله أن زيدا غافل » فيكون قسما ، ومنهم من يقول : إن قال « أشهد » ولم يقل « بالله » يكون قدما ويجرى « علمت » مجراه فى القسم ، فيجاب بجواب القسم . نحو قول الشاعر \* ولقد علمت

لثأتين مني \* اه ملخصا . وقد ترد بمعنى الاقرار بالشئ

( والبين ) أمر اعتبارى يفيد صلة أحد الشئين بالآخر أو الأشياء من زمان أو مكان أو حال أو عمل ، وقالوا انه يطلق على الوصل والفرقة ، ومن الثانى قوله « ذات البين » للمداوة والبغضاء ، قال تعالى ( وأصلحوا ذات بينكم ) أى ما بينكم من عداوة أو فساد ، وهو أمر معنوى متصل بين الأفراد

ومنها ( ضربتم فى الأرض ) أى سافرتم وتقدم فى سورة النساء ، ومنها ( تحبسونهما )

وهو من الحبس بمعنى امساك الشيء ومنعه من الانبعاث . والحبس مصنع الماء الذي يمنع فيه من الجريان . ومنها (عثر) وهو من العثر على الشيء بمعنى الاطلاع عليه بالاتفاق من غير سبق طلب له أو من غير حساب ، وأعثره عليه -- أوقفه عليه واعلمه به من حيث لم يكن يتوقع ذلك ، وأصله من عثر (كقعد) عثراً وعثوراً إذا سقط وأما معنى الآيات وتفسير نظمها فتبينه بما يلي :

﴿ يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم ﴾ أى حكم مايقع بينكم من الشهادة أو كيفية إذا نزلت بأحدكم أسباب الموت ومقدماته وأراد حينئذ أن يوصى هو أن يشهد اثنان الخ أو الشهادة المشروعة بينكم فى ذلك هى شهادة اثنين من رجالكم ذوى العدل والاستقامة ، وذلك بأن يشهدا الموصى على وصيته سواء اثنسهما على ما يوصى به ، كما فى واقعة سبب النزول أم لا ، ويترتب على اشهاد إياهما أن يشهدا بذلك ، ومن إيجاز الآية أن عبارتها تدل على الاشهاد والشهادة جميعا . والمراد بقوله « منكم » من المؤمنين وهو قول الجمهور ، وقيل من أقاربكم ، وروى عن الحسن والزهرى وأخذ

به كثير من الفقهاء ﴿ أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم فى الأرض فأصابكم مصيبة الموت ﴾ أى أو شهادة شهيدين آخرين من غير المسلمين أو من الأجانب إن كنتم مسافرين ونزلت بكم مقدمات الموت وأردتم الايصاء . وفى الكلام تأكيد شديد للوصية والاشهاد عليها ﴿ فحسبونها من بعد الصلاة ﴾ استئناف بياني كأن السامع لما تقدم يقول وكيف يشهدان ؟ فأجيب بهذا الجواب أى تمسكون الشهيدان اللذين أشهدا على الوصية من بعد الصلاة . قال الأ كثر من المراد صلاة العصر لأن النبي ﷺ حلف عدياً وتيمناً فيه ، ولأن العمل جرى عليه فكان التحليف فيه هو المعتاد المعروف ولأنه الوقت الذى يقعد فيه الأحكام لانقضاء والفصل فى المظالم والدعوى لاعتداله واجتماع الناس فيه إذ يكونون قد فرغوا من معظم أعمال النهار ، أو لأن هذا الوقت وقت صلاة عند غير المسلمين أيضاً ، فهو وقت ذكر الله الذى يرجى فيه اتقاء الكذب والخيانة منهم أيضاً ، أو لأن صلاة العصر هى الصلاة الوسطى ،



أولاً لأنها تحضر هاملاً نكحة الليل ، والنهار فيتحرى المؤمن أن يكون بعدها متصفاً  
بالكمال . وقيل إن المراد جنس الصلاة المفروضة لأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر فيكون  
جديراً بالصدق من يكون قريب عهد بها ، وقال الحسن البصري . المراد الظهر أو  
العصر لأن أهل الحجاز كانوا يعمدون للحكومة بعدهما ، وروى عن ابن عباس أن  
الشهيدين إذا كانا غير مسلمين فالمراد بالصلاة صلاة أهل دينهما ، أى لما ذكرنا من  
علة ذلك آنفاً ﴿ فيقسمان بالله إن ارتبتم ﴾ أى فيقسم الشاهدان على الوصية إن شككتم  
في صدقهما فيما يقرآن به ، أى وتستقسمونهما فيقسمان ، والأمين يصدق باليمين ، وقال  
بعضهم : الغاء للجزاء أى نجسونها فيقدمان لأجل ذلك على القسم . قيل هذا خاص  
بالشهود من الكفار إذا اتهموا ، أى لأنه لم يشترط فيهم أن يكونوا عدولاً . وقيل عام  
وقد نسخ ، والصواب أنه لا نسخ في الآيات . قال الرازى : وعن علي عليه السلام  
أنه كان يحلف الشاهد والراوى عند التهمة . ويجب أن يصرحاً في قسمهما بقولها  
﴿ لا نشترى به ثمناً ولو كان ذا قربنى ﴾ أى لا نشترى بيمين الله ثمناً ، أى لا تبذل  
يمين الله كالسلمة التى تبذل لأجل ثمن ينتفع به فى الدنيا ولو كان المقسم له من  
أقاربنا ، وصح ارجاع الضمير إلى المقسم لأجله للعلم به من نحوى الكلام ، كقوله  
تعالى ( وإذا قلم فاعدلوا ولو كان ذا قربنى ) وهذا موافق لقوله تعالى ( ٤ : ١٣٤ )  
يأياها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين  
والأقربين ) والمراد أن يقول المقسم : إنه يشهد لله بالقسط ولا يصدقه عن ذلك نحن  
يبتغيه لنفسه ، ولا مراعاة قريب له إن فرض أن له نفعاً فى إقراره وقسمه ، أى  
ولو اجتمعت المنفعتان كانا هما ﴿ ولا نكتم شهادة الله ﴾ ويقولان فى قسمهما  
أيضاً : ولا نكتم الشهادة التى أوجبها الله تعالى وأمر بأن تقام له أو المؤكدة بالحلف  
به ( وأقيموا الشهادة لله ) ﴿ إنا إذا لمن الآثمين ﴾ أى إنا إذا اشترينا بالقسم  
ثمناً أو راعينا به قريباً بأن كذبنا فيه لمنفعة أنفسنا أو منفعة قرابة لنا ، أو كتمنا  
شهادة الله كلها أو بعضها ، بأن ذكرنا بعض الحق وكتمنا بعضاً . لمن المتحملين  
للإثم المتمكنين فيه المستحقين لجزائهم . والاثم فى الأصل ما يقدم بصاحبه عن  
عمل الخير والبر من معصية وغيرها . وهذا التعبير أبلغ من « إنا إذا لآثمون »

﴿فإن عثر على انهما استحقا إيماءاً فأخراهم بقومان مقامهما من الذين استحق عليهم الأوليان﴾ قرأ الجمهور «استحق» بضم التاء على البناء للمفعول ، وحفص عن عاصم بفتح التاء بالبناء للفاعل وهي مروية عن علي وابن عباس وأبي ، وقرأ يعقوب وخلف وحمزة وعاصم في رواية أبي بكر عنه (الأولين) جمع الأول الذي يقابله الآخر ، مع قراءتهم استحق بالبناء للمفعول ، وقرأ الباقر (الأوليان) مشى الأولى سواء منهم من قرأ استحق بالبناء للمفعول ومن قرأ بالبناء للفاعل ، ورسم الأوليان والأولين في المصحف الامام واحد وهو هكذا (الأولين)

والمعنى فإن اتفق الاطلاع على ان الشهيدين المقسمين استحقا إيماءاً بالكذب أو الكتمان في الشهادة أو بالخيانة وكتمان شيء من التركة في حالة ائتمانها عليهما - كما ظهر في الواقعة التي كانت سبب النزول - فالواجب أو فالذي يعمل لاحقاق الحق هو أن ترد اليمين إلى الورثة بأن يقوم رجلان آخران مقامهما من أولياء الميت الوارثين له الذين استحق ذلك الاثم بالاجرام عليهم والخيانة لهم ، وهذان الرجلان الوارثان ينبغي أن يكونا هما الأولين بالميت ، أي الاقربين إليه الاحقين بآثره إن لم يمنع من ذلك مانع - كما تنفيده قراءة الجمهور - أو غيرهما منهم ، كما تنفيده قراءة من قرأ (الأولين) وهو صفة للذين استحق عليهم أو منصوب على الاختصاص . وتحمل القراءة الأولى على طلب الأكل وهو أن يشهد أقرب الورثة إلى الميت . والقراءة الثانية على ما إذا منع مانع من إقسام أقرب الورثة أو كانت المصلحة في حلف غيره منهم لامتياز به بالسن أو الفضيلة ، هذا إذا أريد بالأوليين الأوليان بأمر الميت الموصى ، ويجوز أن يراد بهما الأوليان بالقسم في هذه الحالة ، أي أجدر الورثة باليمين لقربيتهما من الميت أو لعلمهما أو لفضلهما ، وأما قراءة حفص عن عاصم - وبها يقرأ أهل بلادنا - فقال أكثر المفسرين في توجيهها ان «الأوليان» فيها فاعل استحق والمفعول محذوف ، والتقدير : من الورثة الذين استحق عليهم الأوليان بأمر الميت منهم ما أوصى به أو ما تركه - أو نديهما للشهادة وذهب الامام الرازي إلى أن الأولين في هذه القراءة هما الوصيان قال : ووجهه

أن الوصيين اللذين ظهرت خيانتهم هما أولى من غيرهما - بسبب أن الميت عينهما للصاية ولما خان في مال الورثة صح أن يقال إن الورثة قد استحق عليهم الأوليان أى خان في مالهم الأوليان ، وقرأ الحسن الأولان ووجه ظاهر مما تقدم أنه

أقول : الوجه عندى في ذلك أنهما الأوليان باليمين في الأصل لأنهما نكران واليمين على من أنكر ، وكان المقام نفي الإضرار - أن يقال : من الذين استحقوا عليهم الائتم - فوضع المظهر وهو الأوليان ، ووقع الضمير لافادة أن الأصل في الشرع أن تكون اليمين عليهما ولكن استحقاقهما الائتم تظاهر من جنسهما اقتضى ردعا أى اليمين إلى الورثة

﴿ فيقسمان بالله : لشهادتنا أحق من شهادتهما وما اعتدنا ﴾ أى يحلفان على أن ما يشهدان به من خيانة الشهيدين اللذين شهدا على وصية بينهما أسق وأصدق من شهادتهما بما نأنا شهدا به ، وأنهما ما اعتدنا عليهما بتممة باذلة أو ما اعتدنا الحق فيما اتهموها به ﴿ إنا إذا لمن الظالمين ﴾ أى ويقولان في قسمهما إنا إذا اعتدنا الحق وقلت الباطل قد أخلون في عداوت الظالمين لأنفسهم شعر بضمها لخط الله تعالى واتصافه أو الظالمين لمن اتهمتهما بغيرهم ، وثلهما محرم ما لهم .

ثم بين تعالى حكمة شرعه هذه الشهادة بهذه الأيمان ، في هذا الأمر المبني على الثقة والائتمان ، فقال :

﴿ ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على رؤوسها أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم ﴾ أى ذلك الذى ذكر من تكليف المؤمنين على الوصية القيام على مشهد من الناس بعد الصلاة وإقسامه تلك الأيمان المفاضة أقرب الوسائل إلى أن يزدى الشهداء الشهادة على رؤوسها بلا تغيير ولا تعديل ، تعظيماً لله ورجية إلى عاقبه ، ورغبة في ثوابه ، أو خوفاً من الفضيحة التي تنتج استحقاقهما الائتم في الشهادة برد أيمان إلى الورثة بعد أيمانهم تكون مبعلة لها ، فمن لم يمنعه خوف الله وتعظيمه أن يكذب أو يخون لضعف دينه يمنعه خوف الفضيحة على أعين الناس .

﴿ وأقرأ الله وأصموا . والله لا يري المؤمنين أنه استثنى ﴾ أى وأتقوا الله أيها المؤمنون في الشهادة والأمانة وفي كل شئ . واسمعوا مع إجابته رقبول هذه الأحكام

وسائر ما شرعه الله تعالى لكم ، فان لم تتقوا وتسمعوا كنتم فاسقين عن أمر الله تعالى محرومين من هدايته مستحقين لعقابه .

✽ إيضاح لتفسير الآيات و بلاغتها والاستنباط منها ✽

قال الرازي بعد تفسير الآية الثانية : اتفق المفسرون على أنها في غاية الصعوبة إعراباً ونظماً وحكماً ، وروى الواحدى رحمه الله في البسيط عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال « هذه الآية أعزل ما في هذه السورة من الأحكام » اهـ وأورد الآلوسى في روح المعانى عبارة الرازي عن المفسرين دون رواية الواحدى عن عمر ، ثم نقل مثلها عن السعد التفتازانى وعن الطبرسى في الآيتين - لا الثانية فقط - وقال : إن الطبرسى افتخر بما أتى فيه ولم يأت بشيء .

أقول: نحن لا يروعننا ما يراه المفسرون من الصعوبة في إعراب بعض الآيات أو في حكمها لأن لهم مذاهب في النحو والفقه يزنون بها القرآن فلا يفهمونه إلا منها . والقرآن فوق النحو والفقه والمذاهب كلها ، فهو أصل الأصول ، وما وافقه فهو مقبول وما خالفه فهو مردود مردول ، وإنما يهمننا ما يقوله علماء الصحابة والتابعين فيه فهو العون الأكبر لنا على فهمه ، ولم يرو عن أحد منهم ما يدل على وجدان شيء من الصعوبة في عبارة الآيتين . وما نقله الواحدى عن عمر (رض) في آية (فان عثر على أنهم ما استحقوا إنما) فليس مما يؤيد ما نقل عن المفسرين من استصعابها . بل معناه أن أحكامها أشد من سائر أحكام السورة ، ولعله يعنى بذلك ما فيها من التضييق في رد إيمان بعد إيمان . وإظهار فضائح من كذب وخان . قال في حقيقة الأساس : عضلت على فلان - ضبقت عليه أمره وحلت بينه وبين ما يريد . ومنه النهى عن عضل النساء أى منعهن من الزواج ولكن أصحاب المذاهب الفقهية اضطربوا في عدة أحكام من أحكامها لحجيتها مخالفة لأقيستهم ولما عليه العمل بقبوته في سائر الأحكام - منها حلف الشاهد اليمين ومنها شهادة غير المسلم فيما هو خاص بالمسلمين ، ومنها العمل بيمين المدعى ، وقد اجتهدوا في تخرج كل مسألة من تلك المسائل على الثابت عندهم كما تراه قريباً . حتى ادّعوا في بعضها النسخ . ورووه عن بعض الصحابة بسند لم يصح ، فلم نذا

رأينا بعد تفسير الآيتين بما يفهم من ظاهر اللفظ بالاختصار أن نفصل ما شتمنا عليه من الفوائد والأحكام ، ل يظهر حتى للضعيف في علم العربية ما فيها من إعجاز الإيجاز ، وما جنته المذاهب النحوية والفقهية على كثير من العلماء ، حتى قال ما قال في الآيتين أشهرهم بسمه الاطلاع أو بالدقة والذكاء .

أما دعوى النسخ فقد علم مما سلف ومما سيأتي قريباً ما عليه المحققون من أنه ليس في سورة المائدة منسوخ ، وقد حرر المسألة الحافظ ابن كثير في تفسيره فقال : « ومن الشواهد لصحة هذه القصة أيضاً ما رواه أبو جعفر بن جرير حدثني يعقوب حدثنا هشيم قال : أخبرنا زكريا عن الشعبي أن رجلاً من المسلمين حضرته الصلاة بدقوقاً ، قال فحضرته الوفاة ولم يجد أحداً من المسلمين يشهده على وصيته فأشهد رجلين من أهل الكتاب قال : فقدا الكوفة فأتيا الأشعري يعني أبا موسى الأشعري رضي الله عنه . فأخبراه بقدا الكوفة بركته ووصيته ، فقال الأشعري : هذا أمر لم يكن بعد الذي كان على عهد رسول الله ﷺ . قال : فأحلفهما بعد العصر بالله ما خانا ولا كذبا ولا بدلاً ولا كتماناً ولا غيراً وإنما لوصية الرجل وتركته . قال . فأمضى شهادتهما . ثم رواد عن عمرو بن علي الغلاس عن أبي داود الطيالسي عن شعبة عن معوية الأزرق عن الشعبي أن أبا موسى قضى به ، وهذان إسماعيلان صحيحان إلى الشعبي عن أبي موسى الأشعري ، فقلوه « هذا أمر لم يكن بعد الذي كان على عهد رسول الله ﷺ » الظاهر من قوله أعلم أنه إنما أراد بذلك قصة تميم وعدي بن بداء ، وقد ذكرنا أن إسلام تميم بن أبيس الساري (رض) كان سنة تسع من الهجرة ، فعلى هذا يكون هذا الحكم متأخراً يحتاج مدعى نفسه إلى دليل فاصل في هذا المقام والله أعلم »

ثم قال الحافظ ابن كثير بعد أن أورد قول الذي في الآية الأولى :

« قال عبد الله بن عباس رضي الله عنه : كآني أنظر إلى العاجين حين انتهى بهما إلى أبي موسى الأشعري في داره ففتح الصحيفة ، فأنكر أهل الميت وسوفوها فأراد أبو موسى أن يستحلفهما بعد العصر ، فقلت : إنهما لا يباليان صلاة العصر ، ولكن استحلفهما بعد صلاتهما في دينهما ، فوقف الرجلان بعد صلاتهما في

دينهما فيحلفان بالله (لا نشترى به ثمنًا ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهادة الله إنا إذا لمن الآمين) أن صاحبهم لهذا أوصى وإن هذه لتركته . فيقول لها الامام (أى الحاكم) قبل أن يحلفا: إنكما إن كنتمما أو ختمنا فضحتكما فى قومكما ولم تجز لكما شهادة وعاقبتكما . فاذا قال لها ذلك فان (ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها) رواه ابن جرير اه المراد من كلام ابن كثير .

وتأمل قوله « ولم تجز لكما شهادة » فالظاهر أنه من كلام ابن عباس (رض) وسيأتى لبحث دعوى النسخ واستشكال الفقهاء من يد بىان قريبا .  
وأما القوائد والأحكام التى اشتملت عليها الآيتان بإيجازهما ، فهالكما يقبدر إلى الذهن منها :

(١) الحث على الوصية وتأكيد أمرها وعدم التهاون فيها بشواغل السفر وإن قصررت فيه الصلاة وأبيع فيه الافطار فى رمضان .

(٢) الاشهاد على الوصية فى الحضر والسفر ، ليكون أمرها أثبت ، والرجاء فى تنفيذها أقوى ، وإن كثيراً من الناس ليكتبون وصيتهم ولا يشهدون أحداً عليها ، فيكون ذلك فى بعض الأحيان سبباً لضيعاعها .

(٣) إن الأصل فى الاشهاد على الوصية أن يختار الشاهدان من المؤمنين الموثوق بصدانهم كما ثبت فى آيات أخرى أيضاً ، وحكمته ظاهرة من وجود لاحتاجة إلى شرحها .

(٤) إن إشهاد غير المسلمين على الوصية جائز مشروع ، فان وجبت الوصية وجب بشرطه وإلا فهو مندوب ، لأن مقصد الشارع من إثبات الوصية لا يترك البتة إذا لم يقيسر إقامته على وجه الكمال ، إذ الميسور لا يسقط بالمعسور ، والمقام هنا مقام إثبات الحقوق ، لامقام التعبد الذى يشترط فيه الإيمان ، ولا مقام التشريف والتكريم للأديان وأهل الأديان .

(٥) إن الشهادة تشمل ما يقوله كل من الخصمين من إقرار فى القضية أو إنكار ونفى للدعى به أو إثبات .

(٦) شرعية اختصار الأوقات التى تؤثر فى قلوب الشهود ومسمى الإيمان

ويرجى أن يصدقوا ويبروا فيها كما بيناه في تعليل القسم بعد الصلاة ، ومثله في ذلك اختيار المكان وهو مشروع أيضاً . ومما ورد في السنة في ذلك ما رواه مالك وأحمد وأبو داود والنسائي وصححه وابن ماجه بسند رجاله ثقات وابن خزيمة وابن حبان والحاكم وصححوه عن جابر مرفوعاً « لا يحلف أحد عند منبري كاذباً إلا تبوأ مقعده من النار » وعن أبي هريرة حديث بمعناه عند أحمد وابن ماجه ، وروى النسائي بإسناد رجاله ثقات عن أبي أمامة بن ثعلبة رفعه « من حلف عند منبري هذا بيمين كاذبة يستحل بها مال امرئ مسلم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً » واستدل بالآية وبهذه الأحاديث جماهير الفقهاء على جواز التغليظ على الخالف بمكان معين ثبتت حرمة شرعاً للمسجد الحرام ، وخاصة ما بين الركن ومقام إبراهيم عليه الصلاة والسلام ، والمسجد النبوي وخاصة ما كان منه عند منبره ﷺ ، وبالزمان كيوم الجمعة وبعد صلاة العصر ، وقال بعضهم : — ومنهم الخنفية — إن ما ذكر من النصوص لا يدل على ذلك ، والله لا ينكر أحد التغليظ بما ورد فيها ، وإنما الخلاف في القياس عليها أو الأخذ بفحواها

وقال الرزازی في تفسير الآية : قال الشافعي رحمه الله : الايمان تغليظ في الدماء والطلاق والعتاق والمال إذا بلغ مائتي درهم في الزمان والمكان ، فيحلف بمكة بين الركن والمقام ، وبالمدينة عند المنبر ، وفي بيت المقدس عند الصخرة ، وفي سائر البلدان في أشرف المساجد ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : يحلف من غير أن يختص الحلف بزمان ومكان ، وهذا على خلاف الآية ، ولأن المقصود منه التهويل والتعظيم ولا شك أن الذي قاله الشافعي رضي الله عنه أقوى اهـ

هذه العبارة تشهد على نفسها ، بالنصب فلا يقال إن أبا حنيفة خالف الآية إلا إذا أجاز ترك العمل بمنطوقها في هذا الموضوع نفسه

(٧) التغليظ على الخالف بصيغة اليمين بأن يقول فيه ما يرجى أن يكون رادعاً للحالف عن الكذب كالألفاظ التي وردت في الآية ، وأشد منها ما ورد في شهادة الايمان ، وقد جرى على هذا أصحاب الجمعيات السياسية في الاسلام وغيره فاخترعوا أيماناً وأقساماً قد يتحامى أفسق الناس وأجرأهم على الاجرام أن يحنث بها . وقد

بيننا ما يجب البر به وما يجب الحنث به من الايمان وسائر مهمات أحكامها في تفسير آية كفارتها من هذه السورة

(٨) إن الأصل في أخبار الناس وشهاداتهم التي هي أخبار مؤكدة صادرة عن علم صحيح أن تكون مقبولة مصدقة. ولهذا شرط في حكم تحليف الشاهدين الارتياح في خبرهما ، وصدر هذا الشرط بأن التي لا تدل على تحقيق الوقوع ، إشارة إلى أن الأصل في وقوعها أن يكون شاذاً

(٩) أن الأصل في الناس أن يكونوا أمناء ، وفي المؤمن أن يكون أميناً ، وأن يكون ما يقوله في أمر الأمانة مقبولاً ، ولذلك قال « فإن عثر على أنهما استحقا إثماً » فأفادت أداة الشرط أن الأصل في هذا أن لا يقع ، وأنه إن وقع كان شاذاً . وأفاد فعل « عثر » المبني الفاعول أن هذا الشذوذ إن وقع فشأنه أن يطلع عليه بالمصادفة والانفاق ، لا بالبحث وتبعم العثرات

(١٠) شرعية تحليف الشهود إذا ارتاب الحكم أو الخصوم في شهادتهم ، وهو الذي عليه العمل الآن في أكثر الأمم ، بل تحتمه قوانينها الوضعية باطراد لكثرته ما يقع من شهادة الزور ، وسيأتي بحث الفقهاء في ذلك

(١١ و ١٢) شرعية اثبات المسلم لعير المسلم على المال ، وشرعية تحليف المؤمن والعمل بيمينه

(١٣) شرعية رد اليمين إلى من قام الدليل على ضياع حق له يمين صار حالفها حلفاً له . ومن هذا القبيل شهادة الملاحمين وأقرباءهم . ، فإذا شهد الرجل على امرأته الزنا ثلاث الشهادة المشروعة في سورة النور المتضمنة للقسم المأخوذ - ترد الشهادة مع اليمين إلى زوجها التي رماها بذلك ، فإذا شهدت بالله مثل شهادته سقط عنها الحد وبرئت من التهمة في شرع الله ، وبالنسبة إلى غيره من عباد الله . ومنه أيمان القسامة في الدماء ، وقد اختلف الفقهاء فيمن يبدأ باليمين - ألمدعون ذوو القتل ، أم المدعى عليهم ذوو المتهم بالقتل ؟ وأياما كان البادئون فإن الايمان ترد إلى الآخرين

(١٤) إذا احتسج إلى قيام بعض الورثة لميت بأمر يتعاق بالتركة فالذي يجب تقديمه منهم للقيام به من كان أولاهم به . ومن بلاغة الإيجاز إلهام الأولين بالقسم



في الآية لاختلاف الأولوية باختلاف الأحوال والوقائع كما أشرنا إليه . فإذا تمين أصحاب الأولوية بلا نزاع هناك ، وإلا فالحكم هو الذي يقدم من يراه الأولى .  
( ١٥ ) صحة شهادة غير المسلم على المسلم والعمل بها في الجملة ، وأخروا . لينصل بما نوضحه في الفصل الآتي .

كل هذه الأحكام وفهمه من الآيتين . فتأمل جميعها لهذه المعاني الكثيرة على إيجازها وإيضاحها للمعنى المقصود بهما بالذات

### ﴿ فصل في حكم شهادة غير المسلمين على المسلمين ﴾

هذا بحث شرعي يجب أن تعطيه حقه من الاستقلال في الاستدلال فنقول :  
اعلم أن آيات القرآن في الأشهاد والاستشهاد منها المطلق ومنها المقيد . قال تعالى في اللآتي يأتين الفاحشة من المسلمات ( ٤ : ١٤ ) فاستشهدوا عليهن أربعة منكم ) الآية وقال تعالى في شأن المطلقات المعتقات ( ٦٥ : ٢ ) فإذا بلغن أجلهن فأمسكنهن بمروءة أو فارقوهن بمعروف ، وأشهدوا ذوي عدل منكم وأقيموا الشهادة لله ذلكم يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ) وقال تعالى في آية التباين ( ٢ : ٢٨٢ ) واحشدهم شهدوا شهدين من رجالكم ، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء — ثم قال فيها — وأشهدوا إذا تباينتم ) ولم يقل هنا ذوي عدل منكم ، ومثله في الإطلااق قوله تعالى في اليتامى ( ٤ : ٥ ) فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم )

فإذا تأملنا في هذه الآيات مع آية المائدة لنتبين نحن في صدد تفسيرهما وبحسنا عن حكمة الإطلاق والتقييد فهين كما بهن نرى أنه جل وعز اشترط في الاستشهاد أو الأشهاد في الوقائع المتعلقة بأمر المؤمنين الشخصية أن يكون الأشهاد من المؤمنين ولم يذكر هذا القيد في الأشهاد على دفع أموال اليتامى إليهم ، ولا في الأشهاد على البيع ، والفرق بين الأحكام المالية المحضة وأحكام النساء المؤمنات جلي واضح ، وأما قوله في آية الدين وهي في الأحكام المالية ( واستشهدوا شهدين من رجالكم ) فظاهر

اللفظ أن المراد به الرجال المؤمنون لأنهم المخاطبون ، وهو الذي عليه الجماهير ،  
ويمحتمل أن يكون هذا الوصف لأجل بيان تقديم صنف الرجال في الشهادة على  
ما يقابله من شهادة الصنفين ، وأن الإضافة فيه روعي فيها الواقع أو الغالب بقرينة  
وصف المقابل بقوله ( ممن ترضون من الشهداء ) إذ لم يقل « من شهدائكم » أو  
« من رجالكم ونسائكم » ثم بقرينة إطلاق الأمر بالإشهاد على الدين في الآية نفسها  
فلقائل أن يقول : لو أراد الله تعالى أن يبين لنا أنه لا يجوز لنا أن نشهد في الأعمال

المالية خير المؤمنين لجاء في كل نص من تلك النصوص بما يدل على ذلك وإن تقاربت  
على حد قوله في الأمور العامة ( ٤ : ٨٢ ) ولوروده إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم  
لعلمه الذين يستنبطونه منهم ) وإنما يدل مجموع الآيات على أن الأصل أو السكال في  
الأشهاد أن يكون الشهود من عدول المؤمنين للثقة بشهادتهم ، والاحتراز من الكذب  
والزور والخيانة التي يكثر وقوعها ممن لا ثقة بأيمانهم وعدالتهم ، وأن يلزم هذا  
الأصل في الإشهاد على الأمور الخاصة بفناء المسلمين وبيوتهم إذ لا يحتاج فيها  
إلى غيرهم ، وليس من شأن سواهم أن يعرفها ، ولوجوب الاحتياط فيها ، ولذلك قال  
في آية الطلاق ( ذلكم يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ) وورود نص

القرآن فيمن يذف امرأة بأن يجلد ثمانين جلدة وأن لا تقبل له شهادة أبدا  
وبناء على هذا يقال في آية المائة : إن الله تعالى قدم أشهاد عدول المؤمنين على  
الوصية لأنه الأصل الذي يحصل به المقصود على الوجه السكامل ، وأجاز أشهاد  
غيرهم في الحال التي لا يتيسر فيها ذلك ، وإن الشرط في قوله ( إن أنتم ضربتم  
في الأرض ) جاء لبيان هذا الحال فمفهومه غير مراد ، كقوله تعالى ( ولا تكرموا  
فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا ) ومن يرى رأي الحنفية في عدم الاحتجاج بمفهوم  
الشرط ومفهوم القلب يمكنه أن يرجح هذا القول أي ترجيح ، والكلام فيما تدل  
عليه آيات القرآن ، دون ما يدعى فيه غير ذلك من قياس أو إجماع فقهاء

ودونك ما ورد في ذلك عن علماء السلف وأئمة الفقه كما لخصه الحافظ ابن حجر  
في شرح البخاري - ونقله الشوكاني عنه في ( نيل الأوطار ) في شرح حديث

ابن عباس في قصة السهمى المتقدمة الذى رواه البخارى وأبو داود<sup>(١)</sup> قال : « واستدل بهذا الحديث على جواز شهادة الكفار بناء على أن المراد بالغير في الآية الكريمة الكفار ، والمعنى ( منكم ) أى من أهل دينكم ( أو آخران من غيركم ) أى من غير أهل دينكم ، وبذلك قال أبو حنيفة ومن تبعه . وتعقب بأنه لا يقبل بظاهرها ، فلا يجوز شهادة الكفار على المسلمين وإنما يجوز شهادة بعض الكفار على بعض . وأجيب بأن الآية دلت بمنطوقها على قبول شهادة الكافر على المسلم ، وبإيمانها على قبول شهادة الكافر على الكافر بطريق الأولى ، ثم دل الدليل على أن شهادة الكافر على المسلم غير مقبولة ، فبقيت شهادة الكافر على الكافر على حالها وهذا الجواب على التعقب في غير محله لأن التعقب هو باعتبار ما يقوله أبو حنيفة لا باعتبار استدلاله

» وخص جماعة القبول بأهل الكتاب والوصية وبفقد المسلم حينئذ ، ومنهم ابن عباس وأبو موسى الأشعرى وسعيد بن المسيب وشريح وابن سيرين والأوزاعي والثوري وأبو عبيدة وأحمد ، وأخذوا بظاهر الآية وحديث الباب ، فان سياقها مطابق لظاهر الآية

« وقيل المراد بالغير غير العشرة والمعنى منكم أى من عشيرتكم أو آخران من

(١) رواه البخارى في آخر كتاب الوصايا من طريق محمد بن أبى القاسم عن عبد الملك بن سعيد بن جبير عن ابن عباس معبراً عن سماعه بقوله : وقال لى على ابن عبد الله : حدثنا يحيى بن آدم الخ قال الحافظ فى الفتح : انه يعبر بقوله « وقال لى » فى الأحاديث التى سمعها لكن حيث يكون فى اسنادها عنده نظر أو حيث تكون موقوفة . وقال فى محمد بن أبى القاسم : وثقه يحيى بن معين وأبو حاتم وتوقف فيه البخارى مع كونه روى حديثه هذا هنا ، فروى النسفى عن البخارى قال لا أعرف محمد بن أبى القاسم هذا كما ينبغى . ثم قال الحافظ عند ذكر تميم الدارى أحداً أصحاب الواقعة : وذلك قبل أن يسلم وعلى هذا فهو من مرسل الصحابة لأن ابن عباس لم يحضر هذه القصة اهـ . وقد علم بهذا محل النظر عنده فيه ، وهو لا ينافى صحته . ورواه أبو داود من هذه الطريق أيضاً . وصرح البخارى بأنه لم يرو من غيرها

غيركم أى من غير عشيرتكم وهو قول الحسن البصرى ، واستدل له النحاس بأن لفظ «آخر» لا يبدأ أن يشارك الذى قبله فى الصفة حتى لا يسوغ أن يقول : مرتب يجعل كريم ولثيم آخر ، فعلى هذا فقد وصف الاثنان بالعدالة فتعين أن يكون الآخران كذلك ، وتعقب بأن هذا وإن ساءخ فى الآية لكن الحديث دل على خلاف ذلك ، والصحابى إذا حكى سبب النزول كان ذلك فى حكم الحديث المرفوع - اتفاقاً - وأيضاً فقها قال رد المختلف فيه بالمختلف فيه ، لأن اتصاف الكافر بالعدالة مختلف فيه وهو فرع قبول شهادته ، فمن قبلها وصفه بها ومن لا فلا

« واعترض أبو حيان على المشال الذى ذكره النحاس بأنه غير مطابق ، فلو قلت جاءنى رجل مسلم وآخر كافر صحيح ، بخلاف ما لو قلت جاءنى رجل مسلم وكافر آخر والآية من قبيل الأولى لا الثانية ، لأن قوله آخران من جنس قوله اثنان لأن كلا منهما صفة رجلان فكانه قال فرجلان اثنان ورجلان آخران

» وذهب جماعة من الأئمة إلى أن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى ( ممن ترضون من الشهداء ) واحتجوا بالإجماع على رد شهادة الفاسق ، والكافر شر من الفاسق . وأجاب الأولون أن النسخ لا يثبت بالاحتمال ، وأن الجمع بين الدليلين أولى من إلغاء أحدهما ، وبأن سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن ، حتى صح عن

ابن عباس وعائشة وحماد بن شرحبيل وجمع من السلف أن سورة المائدة محكمة وعن ابن عباس أن الآية نزلت فيمن مات مسافراً وليس عنده أحد من المسلمين فإن اتهموا استحلوا أخرجه الطبرى بإسناد رجاله ثقات ، أنكر أحمد على من قال أن هذه الآية منسوخة ، وقد صح عن أبي موسى الأشعرى أنه عمل بذلك بعد النبى ﷺ . وساق الحافظ الحديث وقل أن حكمه لم ينكره أحد من الصحابة فكان حجة . وذكر رد الطبرى والازى لقول من قال إنها فى الأقارب والأجانب وقد تقدم ذلك كله ثم قال -

« وذهب الكرايسى والطبرى وآخرون إلى أن المراد بالشهادة فى الآية اليمين قالوا رقت فمضى الله اليمين شهادة فى آية الله ان ، وأيدوا ذلك بالإجماع على أن الشاهد لا يلزم أن يقول أشهد بالله ، وأن الشاهد لا يمين عليه أنه شهد بالحق ، قالوا فالمراد

بالشهادة اليمين لقوله ( فيقسمان بالله ) أى يحلفان فإن عُرِفَ أنها حلفا على الائم رجعت اليمين على الأولياء ، وتعقب بأن اليمين لا يشترط فيه عدد ولا عدالة بخلاف الشهادة - وقد اشترطا في هذه القصة - فقوى حملها على أنها شهادة .

و أما اعتلال من اعتدل في ردها بأن الآية تخالف القياس والأصول لما فيها من قبول شهادة الكافر وحبس الشاهد وتحليفه ، وشهادة المدعى لنفسه ، واستحقاقه بمجرد اليمين ، فقد أجاب من مال به بأنه حكم لنفسه مستغن عن نظيره ، وقد قبلت شهادة الكافر في بعض المواضع كما في الطيب ، وليس المراد بالحبس السجن وإنما المراد الامساك لليمين ليحلف بعد الصلاة . وأما تحليف الشاهد فهو مخصوص بهذه الصورة عند قيام الريبة . وأما شهادة المدعى لنفسه واستحقاقه بمجرد اليمين فإن الآية تضمنت نفي الأيمان إليهم عند ظهور اللوث بخيانة الوصيين ، فيشرع لها أن يحلفا ويستحقا ، كما يشرع للمدعى القسامة أن يحلف ويستحق . فليس هو من شهادة المدعى لنفسه بل من باب الحكم له بيمينه القائمة مقام الشهادة لقوة جانبه . وأى فرق بين ظهور اللوث في صحة الدعوى بالدم وظهوره في صحة الدعوى بالمال ؟ وحكى الطبرى أن بعضهم قال المراد بقوله ( اثنان ذوا عدل منكم ) الوصيان قال والمراد بقوله ( شهادة بينكم ) معنى الحضور لما بوصيهما به الوصى ثم زيف ذلك « اهـ

قال الشوكاني بعد نقل ما تقدم عن الفتح . وهذا الحكم يختص بالكافر الذى وأما الكافر الذى ليس بذى فعدحكى في البحر الاجماع على عدم قبول شهادته على المسلم مطلقاً . اهـ وأقول : ما أورده الشوكاني من دعوى صاحب البحر من أئمة الزيدية الاجماع على عدم قبول شهادة النكافر غير الذى مطلقاً مردود بما نقله ابن جرير واختار أن « غيركم » يدخل فيه المجوس وعبداء الأوثان وأهل كل دين

سعة أحكام الكتاب والسنة وتضييق الفقهاء

وبقى هنا بحث مهم وهو أن أحكام القرآن في هذه المسألة دلت فيها أوسع مما جرى عليه الفقهاء ، وكذلك أحكام السنة ، وكل ما في الفقه من التشديد والتقييد فهو من اجتهاد الفقهاء ، ولا سيما المصنفين منهم الذين جاءوا بعد الصحابة والتابعين

وأولى الأحكام الاجتهادية بالنظر والاعتبار ما اتفق عليه كبار المجتهدين ، وجرى عليه عمل حكام العصور الأولى من المسلمين ، ومنه عدم قبول شهادة الكافر على المسلم في القضايا الشخصية والمدنية والجنائية على سواء ، فما سبب ذلك ؟ ولماذا لم يأخذوا بظاهر آية المائدة - وهي من آخر ما نزل من القرآن - فيعدها شارعة لقبول شهادة غير المسلم عند الحاجة مطلقاً ، أو في غير ماورد النص بإشهاد المسلمين العدول عليه لحكمة تقتضي ذلك ، كما تقدم آنفاً في بيان المقابلة بين آيات الشهادة ؟ أو ليس الغرض من الشهادة أن تكون بينة يعرف بها الحق ، وقد يتوقف بيانه على شهادة شهود من غير المسلمين يثق الحاكم بصدقهم وصحة شهادتهم ؟

الجواب عن هذا السؤال يعلم بالنظر فيما استدلوا به على منع شهادة الكافر وعرفه حال المسلمين مع الكفار في عصر التنزيل وعصر وضع الفقه والتصنيف فيه وعمل الحكام باجتihadهم ثم بأقوال علمائهم

فأما الاستدلال فقد علم مما تقدم أن له من القرآن مأخذين ( الأول ) جعل قوله تعالى ( وأشهدوا ذوى عدل منكم ) مقيداً للاطلاق في قوله تعالى ( وأشهدوا إذا تبايعتم ) وفي هذا الاستدلال أبحاث ( أحدها ) أنه من مسائل الأصول التي اختلف فيها المتفقون على منع شهادة غير المسلم على المسلم ، وقد اتفقوا على أن المطلق والمقيد إذا اختلفا في السبب والحكم لا يحمل أحدهما على الآخر ، وإذا اختلفا في خلاف في عدم الحل ضميم أو الجمهور على الحل ، وأما إذا اختلفا في السبب دون الحكم كمسائل الأشهاد على النساء واليتامى والبيع والوصية وكذا عتق الرقة في كفارات القتل والظهار واليمين ، فالخلاف في الحل وعدمه قوى والأقوال فيه متعددة . فلم اتفق المختلفون فيها على منع شهادة غير المسلم مطلقاً أو فيما عدا الوصية أو الطب ؟

( ثانياً ) أن الأشهاد الاختيارى غير الشهادة ، فالأمر باختيار أفضل الناس إيماناً وعدالة للأشهاد لا يستلزم عدم الاعتداد بشهادة من دونهم في الفضيلة . فإن الشهادة بينة ، والبينة كل ما يقين به الحق ، كما يدل عليه استعمال الكتاب والسنة وقد أطال العلامة ابن القيم في إثبات هذا وإيضاحه في كتات ( إعلام الموقعين ) ( ثالثاً ) أن قوله تعالى ( ممن ترضون من الشهداء ) فيه توسعة عظيمة في

الاشهاد ، ونحن إلى التوسعة في الشهادة نفسها أحوج ، فان كثيراً من الجنايات والعقود والاقرار قد تقع من بعض المسلمين على رأى ومسمع من غيرهم ، وقد يكون هؤلاء الذين سمعوا ورأوا من أهل الصدق والأمانة ، لأن دينهم يحرم الكذب والخيانة ، فلماذا نضع أمثال هذه الحقوق التي يمكن اثباتها بشهادتهم إذا تجرأ الذين أنكروها على اليمين كما تجرؤا على الكذب بالانكار ؟

(المأخذ الثاني) ان الله تعالى قد أمرنا أن نشهد ذوى عدل منا معشر المؤمنين وعلة ذلك بدينية وهي أن المؤمن العدل ، يتحرى الصدق الذى يثبت به الحق ، ونحن نشترط في قبول الشهادة الامرين ونرى أن غير المؤمن المسلم لا يكون صادقاً عدلاً ، وإذا كان فقد العدالة يوجب رد الشهادة عندنا ففقد الايمان أولى بذلك وفى هذا الاستدلال نظر من وجهين ( أحدهما ) أن الايمان بالله وبشرعه يحرم الكذب كاف لتحقيق المقصد الذى تتوخونه من الشهادة . وهذا مما يوجد في غير الاسلام من الملل . وقولكم إن غير المسلم لا يكون صادقاً ولا عدلاً لادليل عليه من النقل ، ولا من سيرة البشر المعلومه بالاختبار والعقل

أما النقل فقد جاء على خلافه فان الله تعالى يقول (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون) فان حمل هذا على من كان قبل بعثة نبيينا أو على من آمن به فلا يمكن أن يحمل عليهم قوله تعالى (ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده إليك ) فهذه شهادة لم بالأمانة ، وقد استشهد الرسول ﷺ ببعض اليهود على آية الرجم في التوراة فاعترف بها بعضهم لما أقسم عليه بالله الذى أنزل التوراة على موسى (راجع ص ٣٨٦ ج ٦ من التفسير) وقد بينا في التفسير مراراً عدل القرآن ودقته في الحكم بالفساد على الامم اذ يحكم على الاكثر أو يستثنى بعد اطلاق الحكم العام . وماروى من قبول النبي ﷺ ثم أبى موسى الاشعري (رض) لشهادتهم في الوصية عملاً بالقرآن مبنى على أن الاصل في خبر الانسان الصدق وان كان كافراً ، وانه لا يعدل عن هذا الاصل إلا عند وجود التهمة ، وعليه جمهور السلف ، وهو يستلزم إثبات عدائهم كما تقدم عن الحافظ ابن حجر (ص ٣٢) وبها يسقط قياس الكافر على الفاسق وقد قبل المحدثون رواية المبتدع الذى يحرم الكذب مطلقاً أو فيها عداً تأييد بدعته

وأما سيرة البشر المعلومة بنقل المؤرخين وبسنن الله في أخلاق البشر وطباعهم التي هي القانون العقلي لمن يريد الحكم الصحيح عليهم .. فهي مؤيدة لحكم القرآن العادل على المشركين والكفار من العرب والعجم بمثل قوله (وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين) وقوله في عدة آيات (ولكن أكثرهم لا يعلمون \* ولكن أكثرهم لا يشكرون \* ولكن أكثرهم يجهلون \* ولكن أكثرهم للحق كارهون \* وأكثرهم فاسقون \* أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون) ومثل هذا كثير . وهو خاص بأحوال الأمم في طور الفساد وضعف الدين والأخلاق ، الذي كان عليه جميع أهل الملل عند ظهور الإسلام ، فننتقل إذاً إلى بيان المسألة الثانية التي يراها هي السبب الاجتماعي الحقيقي لعدم قبول شهادة غير المسلم فنقول

### ✽ حال المسلمين مع غيرهم في العصر الأول ✽

إن حالة الأمم الاجتماعية والسياسية والأدبية لها شأن كبير في تطبيق الأحكام على الوقائع وهو ما يسمى علماء الأصول (تحقيق المناظر) ومن عرف التاريخ وفقه قواعد علم الاجتماع منه فانه هو الذي يفتق سبب إعراض العقهاء والحكام عن قبول شهادة غير المسلمين عليهم . وأحق ما يجب فقهاء من تلك الفئات أعداء مع ينبغي التأمل فيها بعين العقل والانصاف

(أحدها) ما كان عليه المسلمون في القرون الأولى للإسلام من الاستمسك بعروة الحق . وإقامة ميزان العدل ، وعدم المحاباة والتفرقة في ذلك بين مؤمن وكافر وقريب وبعيد وصديق وعدو ، عملاً بنصوص القرآن

(ثانيها) ما كانت عليه جميع الأمم التي فتحوا بلادها ، وأقاموا شريعتهم فيها من ضعف وازع الدين وفساد الأخلاق والآداب ، وقد قرر ذلك مؤرخو الأفرنج وغيرهم وجعلوه أول الأسباب الاجتماعية لسهولة الفتح الإسلامي في الخلفين

(ثالثها) ما جرى عليه الفاتحون من المسلمين من المبالغة في التوسعة على أهل ذنوبهم في الاستقلال الديني والمدني . إذ كانوا يسمعون لهم بأن ينحسروا إلى رؤسائهم في الأمور الشخصية وغيرها . فكان من المعقول مع هذا أن لا يشهدوا على قضايا



أنفسهم الخاصة ؛ وأن يمنهم نظروهم إلى ما بينهما من التفاوت في الأحوال الدينية والأدبية التي أشرنا إليها آنفاً من قبول شهادتهم على أنفسهم ، مع عدم تقبّلهم بشديتهم وعدالتهم .

(رابعها) تأثير عزة السلطان وعهد الفتح الذي كانت الأحكام فيه أشبه بما يسمونه الآن بالأحكام العسكرية . واعتبر ذلك بأحكام دول الافرنج في أيام الحرب ، بل في المستعمرات التي طال عليها عهد الفتح وما يشبه الفتح ، يتبين لك أن أشد أحكام فقهاء المسلمين وحكامهم على غيرهم هي أقرب إلى العدل والرحمة من أحكام أرقى أُمم المدنية من دونهم .

وقد علم من حال البشر أن الغالب قلما يرى شيئاً من فضائل المغلوب وإن كثرت ، فكيف يرجى أن يرى قليلها الضئيل الخفى ؟ والجماعات الكبيرة والصغيرة كالأفراد في نظر كل إلى نفسه وإلى أبناء جنسه بعين الرضا وإلى مخالفه بعين السخط ، مثال ذلك : أن امرأة من فضليات نساء سويسرة ديناً وأدباً وعلماً راقبت أحوال الأستاذ الامام وسيرته مدة طويلة إذ كان يختلف إلى مدرسة (جنيف) لتلقى آداب اللغة الفرنسية ، وكلته مراراً في مسائل علم الأخلاق والتربية — وكانت بارعة ومصنعة فيهما — فأعجبها رأيها ، كما أعجبها فضله وهديه ، ثم قالت له بعد ذلك : إني لم أكن أظن قبل أن عرفتك أن القداسة توجد في غير المسيحيين فمن تأمل ما ذكر تجلّت له الأسباب المعنوية والاجتماعية التي صدرت الحكام والفقهاء عن قبول شهادة غير المسلم على المسلم ، وتعجب من سعة أحكام القرآن ، التي يتوهم الجاهلون أنها ضد ما هي عليه من الاطلاق وموافقة كل زمان ومكان فتراهم ينسبون إلى القرآن كل ما ينكرونه على المسلمين من آرائهم وأعمالهم وأحكامهم بالحق أو بالباطل ، ولو كان المسلمون عاملين بالقرآن كما يجب لما أنكر عليهم أحد ، بل لا تبعهم الناس في هديهم ، كما اتبعوا سلفهم من قبلهم ، بل اسكنوا أشد اتباعاً لهم ، بما يظهر لهم من موافقة هدايته لهذا الزمان كغيره ، وكونها أرقى من كل ما وصل إليه البشر من نظام وأحكام ، وهذا من أجل معجزاته التي تتجدد بتجدد الأزمان .

## ﴿ إعراب الآية الثانية التي اضطرب فيه النحاة ﴾

قد تبين مما فصلناه أن الذين عدوا الآيتين في غاية الصعوبة لمخالفة مذاهبهم لها مخطئون ، وأن الواجب رد المذاهب إليها لأنأويلهما لتوافقا المذاهب . وأما الذين استشكلوا إعراب جملة من الآية الثانية ، وعدوا لأجلها الآية أو الآيات في غاية الصعوبة - فانما قد أوقعهم في ذلك احتمال التركيب لعدة وجوه من الاعراب بما فيه من تعدد القراءات ، مع اعتيادهم تقديم الاعراب على المعنى وجعله هو المبين له ، وقد استحسننا بعد إيضاح تفسير الآيات بما تقدم أن نذكر ملخص ما قيل في إعراب تلك الجملة نقلا عن ( روح البيان ) الذي يلتزم بتحقيق المباحث النحوية في الآيات ، عسى أن يستغنى القارئ به عن مراجعة تفسير آخر ، ونبدأ بإجواب الشرط لأنه مبدأ ما استشكلوه من الاعراب . قال المؤلف رحمه الله تعالى :

( فأخران ) أي فرجلان أخران وهو مبتدأ خبره قوله تعالى ( يقومان مقامهما ) والفاء جزائية وهي إحدى مسوغات الابتداء بالذكرة ولا محذور في الفصل بالخبر بين المبتدأ ووصفته وهو قوله سبحانه ( من الذين استحق عليهم الأوليان ) وقيل هو خبر مبتدأ محذوف أي فالشاهدان أخران ، وجملة يقومان صفة والجار والمجرور صفة أخرى وجوز أبو البقاء أن يكون حالا من ضمير يقومان ، وقيل هو فاعل فعل محذوف أي : فليشهد أخران . وما بعده صفة له ، وقيل مبتدأ خبره الجار والمجرور والجملة الفعلية صفة وضمير ( مقامهما ) في جميع هذه الأوجه مستحق للذين استحقوا ، وليس المراد بمقامهما مقام أداء الشهادة التي تولياها ولم يؤديها كما هي بل هو مقام الحبس والتحليف . و « استحق » بالبناء للفاعل على قراءة عاصم في رواية حفص عنه وبها قرأ على كرم الله وجهه وابن عباس وأبي رضى الله تعالى عنهم ، وفاعله ( الأوليان ) والمراد من الموصول أهل الميت ، ومن الأوليين الأقربان إليه الواثران له الأحقان بالشهادة لقربهما وإطلاعهما ، وهما في الحقيقة الآخران القائمان مقام اللذين استحقا إثمًا ، إلا أنه أقيم المظهر مقام ضميرها للتنبيه على وصفهما بهذا الوصف ، ومفعول « استحق » محذوف

واختلفوا في تقديره فقدرة الزمخشري أن يجر دونهما للقيام بالشهادة ليظهروا بهما كذب الكاذبين ، وقدره أبو البقاء وصيتهما ، وقدره ابن عطية ما لم وتركتهما . وقال الامام : إن المراد بالأوليان الوصيان اللذان ظهرت خيانتهمما وسبب أولويتهم أن الميث عينهم الوصية فمضى «استحق عليهم الأوليان» خان في ما لم وجنى عليهم الوصيان اللذان عثر على خيانتهمما ، وعلى هذا لضرورة إلى القول بمحذف المفعول ، وقرأ الجمهور «استحق عليهم الأوليان» ببناء استحق للمفعول واختلفوا في رجوع ضميره والأكثرون أنه الانتم والمراد من الموصول الورثة لأن استحقاق الانتم عليهم كناية عن الجناية عليهم ، ولا شك أن الذين جنى عليهم وارثهم بالذنب بالقياس إليهم هم الورثة ، وقيل إنه الإيصاء ، وقيل الوصية لتأويلها بما ذكر ، وقيل المال ، وقيل إن الفعل مسند إلى الجار والمجرور ، وكذا اختلفوا في توجيه رفع الأوليان فقيل إنه مبتدأ خبره (آخران) أى الأوليان بأمر الميث آخران ، وقيل بالعكس ، واعترض بأن فيه الاخبار عن النكرة بالمعرفة وهو مما اتفق على منعه في مثله ، وقيل خبر مبتدأ مقدر أى هما الآخران على الاستئناف البياني ، وقيل بدل من آخران ، وقيل عطف بيان عليه ، ويلزمه عدم اتفاق البيان والمبين في التعريف والتذكير مع أنهم شرطوه فيه حتى من جوز تنكيره ، نعم نقل عن نزر عدم الاشتراط ، وقيل هو بدل من فاعل يقومان وكون المبدل منه في حكم الطرح ليس من كل الوجوه حتى يلزم خلو تلك الجملة الواقعة خبراً أو صفة عن الضمير على أنه لو طرح وقام هذا مقامه كان من وضع الظاهر موضع الضمير فيكون رابطاً ، وقيل هو صفة آخران وفيه وصف النكرة بالمعرفة والاختفاء أجازه هنا لأن النكرة بالوصف قربت من المعرفة ، قيل وهذا على عكس \* ولقد أمر على اللثيم يسبني \* فانه يؤول فيه المعرفة بالنكرة ، وهذا أول فيه النكرة بالمعرفة ، أو جعلت في حكمها للوصف ، ويمكن - كما قال بعض المحققين - أن يكون منه بأن يجعل الأوليان لعدم تعيينهما كالنكرة ، وعن أبي على الفارسي أنه نائب فاعل «استحق» والمراد على هذا استحق عليهم انتداب الأوليين منهم للشهادة كما قال الزمخشري ، أو انتم الأوليين كما قيل ، وهو تنبيه الأولى قلبت ألفه ياء عندهما ، وفى على في «عليهم» أوجه الأول أنها على بابها ، والثاني أنها بمعنى في ، والثالث أنها بمعنى من ، وفسر استحق بطلب الحق

وبحق وغلب، وقرأ يعقوب وخلف وحزرة وعاصم في رواية أبي بكر عنه «اسحق عليهم  
الاولين» ببناء اسحق للمفعول والاولين جمع اول المقابل الاخر وهو مجرور وعلى أنه  
صفة الذين أو بدل منه أو من ضمير عليهم أو منصوب على المدح . ومعنى الاولية  
التقدم على الأجانب في الشهادة وقيل التقدم في الذكر لدخولهم في (يا أيها الذين  
آمنوا) وقرأ الحسن «الاولان» بالرفع وهو كافئنا في الأوليان ، وقرأ «الاولين»  
بالتثنية والنصب ، وقرأ ابن سيرين «الاولين» ببناء ثنية أولى منصوبا وقرأ  
«الاولين» بسكون الواو وفتح اللام جمع أولى كأعلمين واعراب ذلك ظاهر اهـ

(١١٢) يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ ؟ قَالُوا لَا عِلْمَ  
لَنَا ، إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبِ (١١٣) . إِذْ قَالَ اللَّهُ يَٰعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ  
اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ ،  
ثَكَلُمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا ، وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ  
وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ، وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي  
فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي ، وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ  
بِإِذْنِي ، وَإِذْ تَخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي ، وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَءِيلَ  
عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا  
سِحْرٌ مُّبِينٌ (١١٤) . وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْخَوَارِجِ أَنْ آمِنُوا بِي  
وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ (١١٥) . إِذْ قَالَ الْخَوَارِجُ  
يَٰعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ  
السَّمَاءِ ؟ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (١١٦) قَالُوا نُرِيدُ أَنْ

تَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا، وَلَنَعْلَمَ أَنَّ قَدْ صَدَقْتَنَّا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ (١١٧) قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيداً لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَأَرْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ (١١٨) قَالَ اللَّهُ إِنِّي مَبْرُؤٌ لَهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ

يبتنى أول تفسير الآيتين ٩٠ و ٩١ من هذه السورة وجه الاتصال والترتيب بين مجموع آياتها وطوائفها من أولها إلى هذا السياق الأخير منها<sup>(١)</sup> وهو يتعلق بمحاجة أهل الكتاب عامة ، والنصارى منهم خاصة ، وفيه ذكر المعاد والحساب والجزاء الذي ينتهي إليه أمر المختلفين في الدين وأمر المؤمنين المخاطبين بالاحكام التي سبق بيانها ، وهذا هو وجه المناسبة والاتصال بين هذه الآيات وما قبلها مباشرة من آيات الاحكام . ويرى بعض المفسرين أن كلمة « يوم » في أولها من متعلقات الآية أو الجملة التي قبلها كما نرى فيما يلي

﴿يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم﴾ قيل إن هذا متعلق بالفعل من آخر جملة مما قبله ، والتقدير : والله لا يهدي القوم الفاسقين إلى طريق النجاة يوم يجمع الرسل في الآخرة ويسألهم عن تبليغ الرسالة وما أجابتهم به أفوامهم - أولاً يهديهم يومئذ طريقاً إلا طريق جهنم ، وقيل : إنه متعلق بقوله ( واتقوا الله ) أو بقوله ( واسمعوا ) أى واتقوا عقاب الله يوم جمعه الرسل - أو واسمعوا يوم يجمع الله الرسل . أى خبره وما يكون فيه

وذهب آخرون إلى أن الآية منقطعة عما قبلها - والمعنى : يوم يجمع الله الرسل ويسألهم يكون من الأحوال ما لا يفي ببيانه مقال - أو المعنى واذكر أيها الرسول يوم يجمع الله الرسل فيقول : ماذا أجبتم ؟ وهذا التقدير أظهر ، وله في التنزيل

نظامهم . والمراد من السؤال توبيخ أممهم ، واقامة الحجة على الكافرين منهم ، والمعنى أى اجابة أجبتهم ؟ اجابة إيمان وإقرار ، أم اجابة كفر واستكبار ، فهو سؤال عن نوع الاجابة لا عن الجواب ماذا كان ، والالقرن بلباء . وقيل الباء محذوفة ، والتقدير بماذا أجبتهم . وهذا السؤال للرسل من قبيل سؤال الموءودة في قوله تعالى ( وإذا الموءودة سئلت \* بأي ذنب قتلت ؟ ) في أن كلا منهما وجه إلى الشاهد دون المتهم لما ذكر آنفا من الحكمة ، وهو يكون في بعض مواقف القيامة ويشهدون على الأمم بعد التفويض الآتى ، أو عقب سؤال غير هذين ، ويسأل الله تعالى الأمم في موقف آخر أوفى وقت آخر كما هو شأن قضاة التحقيق في سؤال الخصم والشهود ، لتحقيق شرائط الحكم الصحيح كما هو المهود ، قال تعالى ( ٥:٧ فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين \* ٦ فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين )

ولما كان تعالى يسأل كلامن الفريقين عما هو أعلم به منه ، وكان الرسل عليهم الصلاة والسلام على علم يقينى بذلك — يكون جوابهم في أول العهد بالسؤال التبرؤ من العلم وتفويضه إلى الله تعالى — إما لنقصان علمهم بالنسبة إلى علمه تعالى كما نقل عن ابن عباس ، وإما لما يحتاجهم من فزع ذلك اليوم أو هوله أو ذهوله كما نقل عن الحسن ومجاهد والسدى . وذلك قوله تعالى .

﴿ قالوا لا علم لنا إنك أنت علام الغيوب ﴾ جاء الجواب منفصلا كسائر ما يأتى من أقوال المراجعة على طريقة الاستئناف البياني ، وعبر بالماضى عن المستقبل لتحقيق وقوعه حتى كأنه وقع ، قال ابن عباس : يقولون للرب : لا علم لنا لا علم أنت أعلم به منا . يعنى أنه ليس بنفى لعلمهم باطلاق وإنما هو نفى لعلم الإحاطة الذى هو خاص بالخلق العليم ، إذ الرسل كانوا يعلمون ظاهر ما أجيبوا به من مخاطبتهم ولا يعلمون بواطنهم ، ولا حال من لم يروه من أممهم ، إلا ما يوحىه تعالى إليهم من ذلك ، وهو قليل من كثير ، ولذلك قرنوا نفي العلم عنهم ثابتات المبالغة في علم الغيب له تعالى فان صيغة علام « معناها كثير العلم أى بكثرة المعلومات ، والانعلم واحد » محيط بكل شيء إحاطة كاملة . ولا يوصف تعالى بالعلامة ، ولعله لما فيه من تاء

التأنيث . قال تعالى لنوح عليه السلام لما سأل ربه أن ينجي ولده من الطوفان ( فلا تسألن ما ليس لك به علم ) وقال لخاتم رسله عليه الصلاة والسلام ( ومن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم ) وقال الفخر الرازي مامعناه : إن الرسل أرادوا أنه لم يكن لهم من حقيقة حال أممهم إلا الظن الذي هو ظاهر حالهم لا العلم القطعي الذي يتوقف على معرفة الظاهر والباطن ، بدليل ماورد في الحديث من الحكم بالظاهر ( قال ) « فلا نبياء قالوا : لا علم لنا ألبتة بأحوالهم إنما الحاصل عندنا من أحوالهم هو الظن ، والظن كان معتبراً في الدنيا لأن الأحكام في الدنيا كانت مبنية على الظن ، وأما الآخرة فلا التفات فيها إلى الظن لأن الأحكام في الآخرة مبنية على حقائق الأشياء وبواطن الأمور . فلهذا السبب قالوا ( لا علم لنا إلا ماعلمتنا ) ولم يذكروا البتة مامعهم من الظن لأن الظن لا عبرة به في القيامة . اهـ

ونقول : إن هذا رأى ضعيف وإن بنى على اصطلاح أهل الكلام والأصول في تفسير الظن والعلم ، والصواب ما بيناه قبله . وذلك أن الرسل يعلمون كثيراً من الحقائق علماً يقينياً ، كاستكبار المجرمين عن إجابة دعوتهم وإصرارهم على كفرهم ومن علمهم بذلك ماشهد به التنزيل إذ أخبرهم الله أن أولئك المعاندين لا يؤمنون ولو جاءهم كل آية ، وأنه قد ختم على قلوبهم وحق القول عليهم ، ومنهم من يكشف النبي بحالهم ويمثلون له في النار ، كما كان يعلم أن بعض المؤمنين صادقون في إيمانهم وبشرهم بالجنة وأن بعضهم ضعفاء الإيمان ولكن إيمانهم صحيح مقبول عند الله تعالى ، والعلم بالظواهر يقبل في شهادتهم على الجاحدين إذ لا عبرة بالإيمان في الباطن مع الجحود في الظاهر بل هو أشد الكفر . وقد أخبرنا الله تعالى أنهم يشهدون على أممهم ، فلو كان كل ما يعرفون من أحوال أممهم ظناً لا عبرة به في القيامة لما كان لشهادتهم فائدة ( فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً ؟ )

ذكر الله سؤال الرسل وجوابهم بالإجمال ثم بين بالتفصيل سؤال واحد منهم عن التبليغ وجوابه عن السؤال لإقامة الحجة على من يدعون اتباعه وهم الذين حاجتهم

هذه السورة فيما يقولون في رسولهم أوسع الاحتجاج ، وأقامت عليهم البرهان في إثر البرهان ، وقدم عز وجل على هذا السؤال والجواب ما خاطب به هذا الرسول من بيان نعمته عليه وآياته له التي كانت منشأ افتتان الناس به فقال :

﴿ إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك إذ أيدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكلاماً ﴾ قال البيضاوي في قوله تعالى « إذ قال » بدل من « يوم يجمع » وهو على طريقة « ونادى أصحاب الجنة » - أي في التعبير عن المستقبل بالماضي - والمعنى أنه تعالى يوبخ الكفرة يومئذ بسؤال الرسل عن إجاباتهم وتعيد مآلهم عليهم من الآيات ، فكذبته طائفة وسومهم سحرة ، وغلا آخرون واتخذوهم آلهة . أو نصب باضمار « اذكر » اهـ

والنعمة تستعمل مصدراً واسماً لما حصل بالمصدر ، والمفرد المضاف يفيد التعدد والمعنى : اذكر إنعامي عليك وعلى والدتك وقت تأييدي إياك بروح القدس الخ أو اذكر نعمي حال كونها واقعة عليك وعلى والدتك إذ أيدتك أي قوينك شيئاً فشيئاً بروح القدس الذي تقوم به حججك ، وتبرأ من تهمة الفاحشة والدتك ، حال كونك تكلم الناس في المهد بما يبرئهم من قول الآثمين الذين أنكروا عليها أن يكون لها غلام من غير زوج يكون أباه ، وكهلا حين بعثت فيهم رسولا تقيم عليهم الحجة ، بما ضلوا به عن المحجة . فكلامه في المهد هو قوله ( ١٩ : ٢٩ ) إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبياً ) الخ ما ذكر في سورة مريم

وروح القدس هو ملك الوحي الذي يؤيد الله به الرسل بالتعليم الإلهي والتثبيت في المواطن التي من شأن البشر أن يضعفوا فيها ، قال تعالى في شأن القرآن ( ١٦ : ١٠٢ ) قل نزل به روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهدى و بشرى للمسلمين ) . وقد تقدم في موضعين من سورة البقرة ، وقال تعالى ( إذ يوحي ربك إلى الملائكة أني معكم فنكتبوا الذين آمنوا )

﴿ وإذ علمت الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل ﴾ أي ونعمتي عليك إذ علمت كتاب قراءة الكتاب أي ما يكتب أو الكتابة بالقلم ، أي وفقتك لتعلمها ، والحكمة وهي



العلم الصحيح الذي يبعث الارادة إلى العمل النافع بما فيه من الاقتناع والعبرة والبصيرة وفة الاحكام ، والنوراة - وهى الشريعة الموسوية ، والإنجيل - وهو ما أوحاه تعالى إليه من الحكم والاحكام ، والبشارة بخاتم الرسل عليهم الصلاة والسلام ، وقد سبق لنا تفصيل القول فى حقيقة النوراة والإنجيل فى تفسير أول سورة آل عمران (ص ١٥٥ إلى ١٥٩ ج ٣ تفسير) وفى تفسير هذه السورة (ص ٢٨٣ - ٣٠٢ ج ٦ تفسير)

❖ وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذنى ، فتنفخ فيها فتكون طيراً باذنى ❖ قرأ نافع هنا فى آية آل عمران « فتكون طائراً » والطائر واحد الطير - كراكب وركب - والجمهور « فتكون طيراً » قيل هو جمع وقيل اسم جمع ، وأجاز أبو عبيدة وقطرب إطلاق طير على الواحد ، ولعله مبنى على أن أصل المصدر كما وجهه ابن سنده وانظر الطير مؤنث بمعنى جماعة . والخلق فى أصل اللغة التقدير أى جعل الشئ بمقدار معين . يقال خلق الاسكانى النعل ثم فراه ، أى عين شكله ومقداره ثم قطعه ، قال الشاعر :

ولأنت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى  
ومنه خلق السككب والافك قال تعالى ( وتخلقون إفكا ) أى تقدرون  
وتزورون كلاماً يافك سامعه أى يصرفه عن الحق . ويستعمل فى إيجاد الله تعالى  
الاشياء بتقدير معين فى علمه ، والمعنى : واذا ذكر نعمتى عليك إذ تجعل قطعة من الطين  
مثل هيئة الطير فى شكلها ومقادير أعضائها فتنفخ فيها بعد ذلك فتكون طيراً باذن الله  
ومشيئته ، أو بتسهيله أو تكوينه ، إذ يجعل جملت قدرته نفسك سبباً لحلول الحياة فى  
تلك الصورة من الطين ، فأنت تفعل التقدير والنفخ ، والله هو الذى يكون الطير  
وقد تقدم فى تفسير نظير هذه الآية من سورة آل عمران كلام عن شيخنا الاستاذ  
الامام مضمونه أن عيسى عليه السلام أعطى هذه الآية أى مكنه الله منها ولم يفعلها  
واستدركنا على ذلك بالاشارة إلى دلالة آية المائدة هذه على وقوعها من غير جزم  
بذلك ، وبيننا سر ذلك وحكمته عند الصوفية وهو قوة روحانية عيسى عليه السلام ،  
ولا يبعد كتمان اليهود لهذه الآية إذا كان رآها بعضهم مرة واحدة وعدّها من السحر  
اعتقاداً أو مسكابة وخاف أن تجنب قومه إلى المسيح ، ولكن قوله تعالى - باذنى

يدل على أن المسيح لم يعط هذه القوة دائماً بحيث جعل السبب الروحي فيها كالأسباب الجسمانية المطردة ، بل كانت هذه الآلية كغيرها لاتقع إلا بأذن من الله وتأييد من لدنه ، ونكتة التعبير بالمضارع عن فعل مضى هي تصوير ذلك الماضي وتمثيله حاضراً في الذهن كأنه حاضر في الخارج ، لا لافادة الاستمرار ، فانه فعل مضى والكلام تذكير به كما وقع إذ وقع

﴿ وتبرئ الاكمة والابرص بأذنى ﴾ وإذ نخرج الموتى بأذنى ﴿ عطف التذكير بابرء الاكمة والابرص على ما قبله مباشرة فلم يبدأ بأذ ، وبدى بها التذكير باخراج الموتى ، فسكان عطفاً على قوله ( إذا أيدتك بروح القدس ) ولعل نكتة ذلك أن ابرء الاكمة والابرص من جنس شفاء المرض الذى قد يقع بعض أفراده على أيدي غير الانبياء المرسلين ، ولا سيما من يظن المرضى فيهم الصلاح والولاية ، فلما كان كذلك ذكر بالتبع لإحياء الصورة من الطير ، ولما كان إحياء الموتى أعظم منه جعل نعمة مستقلة بقرن بأذ ، والمراد بالاكمة والابرص والموتى الجفنس - والاكمة من ولد أعشى ، ويطلق على من عمى بعد الولادة أيضاً . وفى كتب العهد الجديد أنه أبرأ كثيراً من العمى والبرص وأحيا ثلاثة أموات (الاول) ابن أرملة وحيد فى (ناين) كانوا يحملونه على النعش فلمس النعش وأمر الميت أن يقوم منه فقام فقال الشعب « قد قام فينا نبي عظيم وافقد الله شعبه » أى شعب اسرائيل اهـ ( من إنجيل لوقا ١١: ٧٧ - ١٧ ) ( الثانى ) ابنة رئيس مائت ودعا لإحيائها فجاء بيته وقال للجمع « تنحوا فان الصبية لم تمت لكنها نائمة فضحكوا عليه فلما أخرج الجمع دخل وأمسك بيدها فقامت الصبية » والقصة فى ( انجيل متى ٩: ١٨ - ٢٦ ) ونفيه لموتها ثم إثباته لنومها ينافى أن يكون أراد بالنوم الموت مجازاً على ما نقل عنه فى غير هذا الموضع ، وعليه قد يقال يحتمل أن يكون قد أغشى عليها فظنوا أنها ماتت فعلم بالكشف أو الوحي انها لم تمت ، والمسلمون لا يتقون بنقول القوم ولا بدقنهم فى الترجمة ومراعاة ما يدل عليه الاثبات بعد النفى (الثالث) لعازر الذى كان يحبه جداً ويحب أخته مريم ومرثا كما يحبونه ، فى الفصل الحادى عشر من إنجيل يوحنا أنه كان مات فى بيت عنيا ووضع فى مغارة فجاء المسيح وكان له أربعة أيام فرفع عينيه إلى فوق وقال « أيها الآب أشكرك

لأنك سمعت لى ، وأنا علمت أنك فى كل حين تسمع لى ، ولكن لأجل هذا الجمع  
الواقف قلت ليؤمنوا بإنك أرسلتنى ، ولما قال هذا : صرخ بصوت عظيم « لعازر  
هلم خارجاً » (فخرج الميت) الخ وملاحدة أوربة يزعمون أن لعازر تماوت بأذن  
المسيح والتواطىء معه ... وقد كذبوا أخزاهم الله تعالى ، ولم ينقل النصارى عنه  
أنه أحيأ أمواتا كانوا تحت التراب بعد البلى كما نقل عن دانيال عليهما السلام  
وتكرار كلمة الاذن بتقيد كل فعل من تلك الأفعال بها يفيد أنه ما وقع شيء  
منها إلا بمشيئة الله الخاصة وقدرته . والاذن يطلق على الإعلام بأجازة الشيء والرخصة  
فيه وعلى الأمر به وكذا على المشيئة والتيسير . كقوله تعالى (وما هم بضارين به من  
أحد إلا بأذن الله) ومحال أن يكون معناه بأجازته أو أمره ، ومثله بل أظهر منه  
قوله (وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله) أى بإرادته وتيسيره

﴿وإذ كففت بنى إسرائيل عنك إذ جنتهم بالبينات فقال الذين كفروا منهم  
إن هذا إلا سحر مبين﴾ أى واذكر نعمتى عليك حين كففت بنى إسرائيل عنك  
فلم أمكنهم من قتلك وصلبك وقد أرادوا ذلك وقت تكذيب كفارهم إياك وزعمهم  
أن ما جئت به من البينات لم يكن إلا سحراً ظاهراً ، لامن جنس الآيات التى جاء  
بها موسى ، على أنها مشلها أو أظهر منها ، قرأ الجمهور (سحر) وقرأ حمزة والكسائى (ساحر)  
بالألف ، وورعها فى المصحف الامام بغير ألف ككلمة (ملك) فى الفاتحة وتقرأ  
(مالك) وكلمة (الكتب) فى عدة سور تقرأ فيها (الكتاب) بالافراد كما تقرأ فى بعضها  
بصيغة الجمع ، ولو كتبت هذه الكلمات بالألف لما احتملت إلا قراءة المد وحدها  
وظاهر أن قراءة الجمهور (سحر) يراد بها أن تلك البينات التى جاء بها من السحر وهو  
التمويه والتخييل الذى يرى الانسان الشيء على غير حقيقته ، أو ماله سبب خفى  
عن غير فاعله - وإن قراءة (ساحر) يراد بها أن من أتى بتلك البينات ساحر ،  
إذ جاء بأمر صناعى أو بتخييل باطل ، والمراد من القراءتين كلاً منهما أن الذين كفروا  
بميسى عليه السلام طعنوا فى تلك الآيات بأنها سحر ، وفيمن جاء بها بأنه من جنس  
السحرة ، أى فلا يمتد بشيء مما يظهر على يديه من خوارق العادات ، فأفاد أنهم  
لا يؤمنون وإن جاءهم بآيات أخرى ، إذ لم يكن الطعن فيما كان قد جاء به لشبهات

تتعلق بها ، وإنما كان عن عناد ومكابرة ادعوا بهما أن السحر صنعة له يجب أن يوصف به كل شيء غريب يجرى به

﴿وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بى وبرسولى ، قالوا آمنا واشهد بأننا مسلمون﴾ أى واذكر نعمتى عليك حين ألهمت الحواريين أن يؤمنوا بك - وقد كذبتك جمهور بنى إسرائيل - فجعلتهم أنصاراً لك يؤيدون حججك ويفشرون دعوتك . والوحى فى أصل اللغة الإشارة السريمة الخفية ، أو الإعلام بالشئ بسرعة وخفاء كما بيناه من قبل ، ولو وجد هذا التلغراف فى عهد العرب أخلص اسموا خبره وحياً ، والمصريون يسمونه حتى فى الرسميات إشارة ، وأطلق الوحى فى القرآن على ما يلقى الله تعالى فى نفوس الأحياء من الإلهام كقوله تعالى (وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتا) وقوله (وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه فى اليم) وهكذا ألقى الله تعالى فى قلوب الحواريين الايمان به وبرسوله عيسى عليه السلام ، وقيل : الوحى اليهم هو ما أنزل على أنبيائهم

والحواريون جمع حوارى وهو من خلص لك ، وأخلص سراً وجهاً فى مودتك ومعناه فى أصل اللغة الأبيض النقى اللون ، والحواريات من النساء النقيات الألوان والجلود لبياضهن . قال فى اللسان : والأعراب تسمى نساء الأمصار حواريات لبياضهن وتباعدهن من قشف الأعراب بنظافتهن قال :

قللت إن الحواريات معطبة إذا تغفلن من تحت الجلاليب

وأما الحور العين فهما جمع حوراء وعيناء من الحور (بالتحريك) وهو شدة بياض العين مع شدة سوادها ، فالحوراء مؤنث الاحور ، والحوارية مؤنث الحوارى ، ثم استعمل الحوارى بمعنى النقى الخالص فى غير اللون ، قال فى اللسان : وقال بعضهم : الحواريون صفوة الأنبياء الذين خلصوا لهم . قال الزجاج : الحواريون خلصان الأنبياء عليهم السلام وصفوتهم ، قال : والدليل على ذلك قول النبى ﷺ «الزبير ابن عمى ، وحوارى من أمى» أى خاصتى من أصحابى وناصرى - قال : وأصحاب النبى ﷺ حواريون . وتأويل الحواريين فى اللغة الذين أخلصوا ونقوا

من كل عيب. اهـ <sup>(١)</sup> واللغة لا تدل على النقاء ، من كل عيب بهذا التحديد ، وانما تدل على النقاء والخلوص مطلقا ، فيمكن في صحة الاطلاق أن يكونوا قد خلصوا النصره ، أو خلصوا وقتوا من الكفر والنفاق . وقد حكى الله عنهم هنا أنهم قالوا : آمنا أى بالله ورسوله عيسى عليه السلام . وأشهدوا الله على أنفسهم أنهم مسلمون ، أى يخلصون في إيمانهم مذعنون لما يترتب عليه من الأمر والنهي ، وحكى عنهم في سورتي ( آل عمران ) و ( الصف ) أنهم حين قال المسيح ( من أنصاري إلى الله ؟ ) قالوا ( نحن أنصار الله )

﴿ إذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم ، هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء ؟ ﴾ قال أبو السعود العمادى في تفسير « إذ قال الحواريون » ما نصه : كلام مستأنف مسوق لبيان بعض ماجرى بينه عليه السلام وبين قومه منقطع عما قبله ، كما نبىء عنه الاظهار في موقع الاضمار ، و « إذ » منصوب بمضمر خوطب به النبي عليه الصلاة والسلام ، بطريق تلوين الخطاب والالتفات ، لكن لا لأن الخطاب السابق لعيسى عليه السلام فانه ليس بخطاب وانما هو حكاية خطاب ، بل لأن الخطاب لمن خوطب بقوله تعالى ( واتقوا الله ) - الآية - فتأمل كأنه قيل للنبي ﷺ عقيب حكاية ما صدر عن الحواريين من المقالة الممدودة من نعم الله تعالى الفائضة على عيسى عليه السلام : اذكر للناس وقت قولهم الخ وقيل هو ظرف لقالوا أريد به التنبيه على أن ادعاءهم الايمان والاخلاص ، لم يكن

(١) زعم بعض كتاب النصارى المعاصرين أن كلمة « الحوارى » محرفة عن كلمة الخورى اليونانية ، وهو زعم شبهته ضعيفة والبراهين على بطلانه قوية ، فالكلمة لم تستعمل في القرآن الابصيفة جمع المذكر السالم وهو منقول بالتواتر اللفظى والخطى ومعروف معناه في اللغة ، وجمع الخورى خوارنة لا حواريون ولو أخذ اللفظ المفرد ( حوارى ) فرد أو أفراد من كتاب العرب عن كتابة نصارى الروم أو غيرهم لا يمكن حينئذ أن يقال إنهم حرفوه إن ثبت أن الروم أو غيرهم كانوا يطلقون لقب الخورى على تلاميذ المسيح ، كيف وسعى الخورى الكاهن المدبر للقرية ولم يطلقه أحد من العرب بهذا المعنى ؟

عن تحقيق وإيقان ، ولا يساعده النظم الكريم : اه  
أقول في متعلق الظرف قولان للمفسرين رجح أبو السعود المشهور منهما وهو  
الأول ورد الثاني الذي جرى عليه الزنجشري في الكشف وهو أنه متعلق بقوله  
تعالى ( قالوا آمنا ) أى ادعوا للإيمان وأشهدوا الله على أنفسهم أنهم مسلمون مخلصون  
في إيمانهم في الوقت الذي قالوا فيه ما ينافي ذلك وهو قولهم « يا عيسى ابن مريم هل  
يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء » ويقول الزنجشري : إن الله تعالى  
ما يصفهم بالإيمان والاسلام وإنما حكى قولهم حكاية ووصله بما يدل على كذبهم فيه  
وهو سؤالهم هذا وجوابه عليه السلام لهم إذ أمرهم بتقوى الله أن كانوا مؤمنين حقاً  
وإصرارهم على السؤال بعد ذلك ، ووجه رد هذا القول أنه لو كان هو المراد لقليل  
« إذ قالوا يا عيسى ابن مريم » ولم يقل « إذ قال الحواريون » ولما صح أن تكون  
دعوى الإيمان من الحواريين نعمة من الله على عيسى — وهي كاذبة — ولا أن  
تكون عن وحي من الله تعالى ولكن هذا الأخير لا يرد على الزنجشري لأنه فسر  
الوحي إلى الحواريين بالإيمان بأنه أمر الله إياهم بذلك على السنة الرسل ، أى أمره  
إياهم مع غيرهم إذ كلف الناس كافة أن يؤمنوا بما نحيثهم به الرسل ولكن يرد قوله  
أيضاً تسميتهم بالحواريين وما في سورتي آل عمران والصف من اجابتهم عيسى  
إلى نصره ، ولعله يرى أن هذا شأنهم في أول الدعوة ثم آمنوا بعد ذلك وصاروا  
أنصار الله ورسوله عيسى عليه السلام

وقد حكى أبو السعود بعد ما ذكرناه عنه : الخلاف في إيمانهم . ومنشأ هذا  
الخلاف كلمة « يستطيع » وقد قرأ الكسائي « هل يستطيع ربك » قالوا أى سؤال  
ربك ، وهذه القراءة مروية عن علي وعائشة وابن عباس ومعاذ من علماء الصحابة  
( رض ) وقد صحح الحاكم عن معاذ أن النبي ﷺ أقرأه « تستطيع ربك » ومثله  
في ذلك غيره لأن تلقين القرآن لا يتوقف على تصريح الصحابي برفعه ، وقرأ  
الجمهور ( يستطيع ربك ) وهذا الذي استشكل بأنه لا يصدر عن مؤمن صحيح  
الإيمان . وأجاب عنه القائلون بصحة إيمانهم من وجوه ( ١ ) أن هذا السؤال لاجل  
اطمئنان القلب بإيمان العيان لا للشك في قدرة الله تعالى على ذلك ، فهو على حد

سؤال إبراهيم صلى الله عليه وعلى آله وسلم رؤية كيفية إحياء الموتي ليطمئن قلبه بإيمان الشهادة والمعاناة مع إقراره بإيمانه بذلك بالغيب (٢) إنه سؤال عن الفعل دون القدرة عليه فعبّر عنه بـ (٣) إن السؤال عن الاستطاعة بحسب الحكمة الإلهية لا بحسب القدرة، أي هل ينافي حكمة ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء أم لا؟ فان ما ينافي الحكمة لا يقع وإن كان مما تتعلق به القدرة، كغلب الحسن على إحسانه وإثابة الظالم المسمى على ظلمه (٤) إن في الكلام حذفاً تقديره: هل تستطيع سؤال ربك. ويدل عليه قراءة: هل تستطيع ربك؟ والمعنى هل تستطيع أن تسأله من غير صارف يصرفك عن ذلك؟ (٥) إن الاستطاعة هنا بمعنى الإطاعة، والمعنى هل يطيعك ويحجب دعائك ربك إذا سأله ذلك؟.

وأقول: ربما يظن الأكثرون أن هذا الوجه الأخير تكلف بعيد، وليس كذلك فالاستطاعة استعمال من الطوع وهو ضد الكره. قال تعالى (فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً) وفي لسان العرب: الطوع نقض الكره. طاعه يطوعه وطاوعه، والاسم الطواعة والطواعة (ثم قال) ويقال: طعت له وأنا أطيع طاعة، ولنفعلنه طوعاً أو كرهاً، وطئاً أو كرهاً، وجاء فلان طائماً غير مكره. قال ابن سيده: وطاع يطاع وأطاع - لان وانقاد، وأطاعه إطاعة وانطاع له كذلك. وفي التهذيب: وقد طاع له يطوع إذا انقاد له بغير ألف، فإذا مضى لأمره فقد أطاعه. فإذا وافقه فقد طاعه. اهـ فيفهم من هذا أن إطاعة الأمر فعله عن اختيار ورضى ولذلك عبر به عن امتثال أوامر الدين لأنها لا تكون ديناً إلا إذا كانت عن إذعان ووازع نفسي، والذي أفهمه أن الاستفعال في هذه المادة كالاستفعال في مادة الإجابة، فإذا كان «استجاب له» بمعنى أجاب دعاءه أو سؤاله - فمعنى استطاعه أطاعه أي انقاد له وصار في طوعه أو طوعاً له.

والسين والثناء في المادتين على أشهر معانيهما وهو الطلب، ولكنه طلب دخل على فعل محذوف دل عليه المذكور المترتب على المحذوف، فأصل استطاع الشيء - طلب وحاول أن يكون ذلك الشيء طوعاً له فأطاعه وانقاد له، ومعنى استجاب: سئل شيئاً وطلب منه أن يجيب إليه فأجاب فهذا الشرح الدقيق تفهم صحة قول من قال من المفسرين إن يستطيع هنا بمعنى يطيع، وإن معنى يطيع يفعل مخيراً راضياً غير كاره

فصار حاصل معنى الجملة «هل يرضى ربك ويختار أن ينزل علينا مائدة من السماء إذا نحن سألناه أو سألته لنا ذلك ؟» والمائدة في اللغة الخوان الذي عليه الطعام، فإذا لم يكن عليه طعام لا يسمى مائدة، وقد يطلق لفظ المائدة على الطعام نفسه حقيقة أو مجازاً من إطلاق اسم الحل على الحال؛ وهو اسم فاعل من مادي بمعنى مال وتحرك أو من ماد أهله بمعنى نعشهم وقوله \* وكنت المنة جمعين مائداً \* كافي الأساس أي أعاشهم وسد فقرهم كأنها هي تميم من يجلس إليها ويأكل منها. وقيل إنها بمعنى اسم المفعول على حد : عيشة راضية \* قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين \* أي قال عيسى لهم اتقوا الله أن تقترحوا عليه أمثال هذه الاقتراحات التي كان سلفكم يقترحها على موسى لئلا تكون فتنة لكم فإن من شأن المؤمن الصادق أن لا يجرب ربه باقتراح الآيات ، أو أن يعمل ويكسب ولا يطلب من ربه أن يعيish بخوارق العادات ، وعلى غير السنن التي جرت عليها معاش الناس ، أو المعنى اتقوا الله وقوموا بما يوجبه الإيمان من العمل والتوكل عسى أن يعطيكم ذلك ، من باب قوله تعالى (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب )

\* قالوا نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم أن قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين \* أي نطلبها لثلاث فوائد ( إحداهما ) أننا نريد أن نأكل منها لأننا في حاجة إلى الطعام ، ولا نجد ما يسد حاجتنا ، وقيل : المراد أكل التبرك ( الثانية ) نريد أن تطمئن قلوبنا بما نؤمن به من قدرة الله بمشاهدة خرقه للعادة ، أي بضم علم المشاهدة واللمس والذوق والشم إلى علم السمع منك وعلم النظر والاستدلال ( الثالثة ) أن نعلم من هذا النوع من العلم - أي علم المشاهدة - أن الحال والشأن منك هو أنك قد صدقتنا ما وعدتنا من ثمرات الإيمان ، كاستجابة الدعاء ولو بخوارق العادات ( الرابعة ) أن نكون من الشاهدين على هذه الآية عند بني إسرائيل فيؤمن المستعد للإيمان ويزداد الذين آمنوا إيماناً - فهذا ما نراه في توجيه أقوالهم ، على المختار من صحة إيمانهم

( قال عيسى بن مريم : اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيداً

لأولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وأنت خير الرازقين ) أي لما علم عيسى عليه السلام صحة قصدهم ، وأنهم لا يريدون تعجيزاً ، ولا تعجيزاً دعا الله تعالى بهذا الدعاء .



فناداه باسم الذات الجامع لمعنى الألوهية والقدرة والحكمة والرحمة وغير ذلك فقال ( اللهم ) ومعناه يا الله ، ثم باسم الرب الدال على معنى الملك والتدبير والترية والاحسان خاصة فقال ( ربنا ) أى ياربنا ومالكنا كلنا ومتولى أمورنا ومربينا أنزل علينا مائدة سماوية ، جنتانية أو ملكوتية ، يراها هؤلاء المفترحون بأبصارهم ، وتتغذى بها أبدانهم أو أرواحهم ، ولو لم يقل من السماء لشمّل الطلب إعطاهم مائدة من الأرض ولو بطريقة عادية ، فإن كل ما يعطى من الله تعالى يسمى إنزالا لتحقيق معنى العلو المطلق غير المقيد بجهة من الجهات لله سبحانه فإنه هو العلى الفاهر فوق جميع عبادته ثم وصف عيسى عليه السلام هذه المائدة بما أحب أن يستفاد من إنزالها فقال فى وصفها ( تكون لنا عيداً ) أى عيداً خاصاً بنا معشر المؤمنين دون غيرنا أو تكون لنا كرامة ومتاعاً لنا فى عيدنا ثم قال ( لا ولنا وآخرا ) وهو بدل من قوله ( لنا ) الذى ذكر أولاً لإفادة الحصر والاختصاص . أى عيداً لأول من آمن منا وآخر من آمن ، والمتبادر أنه أراد بأولهم من كان آمن عند ذلك الدعاء وبآخرهم من يؤمن بعد نزول المائدة ممن يشهد لهم من شهدا وغيرهم ، ويحتمل على بعد أن يراد أول جماعته الحاضرين معه إيماناً وآخرهم ، وروى أن المعنى يأكل منها آخر القوم كما يأكل أولهم . أو كافية لأفر يقين

وكلمة العيد تستعمل بمعنى الفرح والسرور ، ويعنى الموسم الدينى أو المادنى الذى يجتمع له الناس فى يوم معين أو أيام معينة من السنة للعبادة أو لشيء آخر من أمور الدنيا ولذلك قال السدى فى تفسير العبارة : أى تتخذ ذلك اليوم الذى نزلت فيه عيداً نعظمه نحن ومن بعدنا . وقال سفيان الثورى : يعنى يوم انصلى فيه وقال قتادة : أرادوا أن يكون لعقبهم من بعدهم . وقال سلمان الفارسى (رض) عظة لنا ولمن بعدنا ويصح أن يسمى طعام العيد عيداً على سبيل المجاز كما أشرنا إليه آنفاً وقوله ( وآية منك ) معناه وتكون آية وعلامة منك على صحة نبوتى ودعوتى ، ولعل المراد بنص قوله ( منك ) مع العلم بأن كل شيء منه تعالى ولا سيما الآيات - النص على أن الآيات إنما تكون من الله وحده . أو أن تكون المائدة من لدنه تعالى بغير وساطة منه عليه السلام تشبه السبب كآيات السابقة ، ومما نقل عنه وعن نبينا عليهما

الصلاة والسلام إطعام العدد الكثير من الطعام القليل بخلق الله الزيادة فيه ، وررى عن نبينا أيضا إسقاء العدد الكثير من الماء القليل إذ وضع يده فيه فصار يزيد و يفور من بين أصابعه . فأمثال هذه الآيات - وإن كانت من الله ككل شيء - تحصل بما يشبه الأسباب ، وفيها مجال لاشتباه المرتاب ، لأن كل من يأخذ من ذلك الطعام أو الماء فائما يأخذ من شيء كان موجوداً وهو لم يشاهد حدوث الزيادة فيه . و ينقل الناس مثل هذا عن غير الأنبياء من الصالحين : كالسحرة والمشعوذين وقد كان معروفاً في بنى إسرائيل ، ولذلك وصف الحواريون المائدة بما وصفوها به ، وقال هو « وآية منك » لتوافق مطلوبهم فلا يقترحوا شيئاً آخر ، وإننى أذكر حكايتين عن بعض المعاصرين توضحان ما أريد :

حدثني الثقة أن بعض رجال العلم والدين عاد مريضاً من الرجال المعتقدين المشهورين بالكرامات فأقام عنده في حجرة النوم ساعة وكان قد نقه ، ثم أراد الانصراف فألقى عليه أن يتعشى معه ، ثم دعى بالخوان فنصب ولم يوضع عليه شيء من الطعام فجلس إليه الشيخان وصار المزور يقترح على الزائر أن يذكر ما يشتهي من ألوان الطعام وكلما ذكر شيئاً من المزور صاحب الدار يده فأخرج صحناً من تحت كرسي أو أريكة بجانبه مملوءاً بذلك اللون وهو سخن يتصاعد بخاره ، حتى ذكر عدة ألوان لانتساب بينها ولم تفرج عادة البلاد بالجمع بينها ، وأبعد من ذلك أن تكون طبخت ووضعت تحت ذلك الكرسي و بقيت على حرارتها كل تلك المدة . فأمثال هذه الحكاية يعدها بعض من ثبتت روايتها عنده من الخوارق ، ويعدها بعضهم من الشعوذة والحيل التي اكتشف مثلها وهو موضوع الحكاية الثانية :

حدثني شيخ من كبار شيوخ الطريق والمناصب العلمية بواقعة وقعت لوالده وكان معتقداً محترماً مع رجل غريب جاء مديقتهم وظهر على يديه عدة غرائب علت من الكرامات ، وقال : إن والده أخذ هذا الرجل مرة وطاف في ضواحي البلاد مدة طويلة انتهوا في آخرها إلى المقبرة التي دفن فيها أجدادهم فزاروا قبورهم واستراحوا هنالك وشكوا ما عرض لهم من الجوع بطول المشي ، فأظهر والد المحدث للشيخ الغريب أنه يمكنهم أن يستضيفوا أجداده السادة الكرام ، ثم نادى أحدهم واستجدها ودس

يده في تراب قبره فأخرج منه صحيفة فيها عدة مكررات ( كروت غنم مطبوعة وهي محشوة بالرز واللحم والصنوبر ) فأكلوا منها فإذا هي حارة ، وقد استطابها الرجل الغريب جداً حتى توهّم أنها ليست من طعام الدنيا . ولا أذكر أكان اختيار هذه الأكلة وإخراجها باقتراح الرجل نفسه أم باقتراح غيره وإنما أظن ظناً قوياً أنها اقترحت قال محدثي : وسر هذه المسألة أن والدي أمر قبل خروجه بأن تطبخ عندنا هذه المكررات ويأخذها أحد الخدم أو المريدن ( الشك مني ) فيدفعها في ذلك القبر في صحيفة مغلطة بحيث تبقى سخنة ولا يصيبها تراب ، وإنما فعل ذلك لاختبار الرجل وحمله إياه على مكاشفته بحقيقة ما يعمل من الغرائب في مقابلة اخباره إياه بسر هذه المسألة ، ولا أتذكر ما كان من أمرها بعد ذلك فأنني سمعت هذه القصة في أوائل العهد بطلب العلم .

فأمثال هذه الوقائع التي يعدها الناس في كل زمان ويعلمون أن منها ما هو حيل أو صناعة تتلقى بالتعليم والتمرين - هي التي حملت بعض الناس على الشك والارتياب في آيات الأنبياء وبعضهم على تسميتها سحراً مبيناً ، وبعضهم على التثبت فيها للفرقة بين الحق والباطل ، وهو ما طلبه الحواريون لأجل تحصيل العلم اليقيني الذي تعلمون به قلوبهم وتقوم به حججهم على غيرهم ، على ما اخترناه مع الجمهور من صحة إيمانهم قبل طلب المائدة ، أو لأجل تحصيل اليقين في الإيمان بعد التسليم في الظاهر كما اختار الزمخشري وغيره ، ولهذا الحكمة جعل الله تعالى الآية الكبرى لرسالة خاتم رسوله ﷺ علمية حتى لا يبقى مجال لارتياب أحد من طلاب الحق الخالصين فيها . وهي اتيان رجل أُمي عاش بين الاميين إلى سن الكهولة بكتاب فيه أعلى العلوم الآلهية والأدبية والاجتماعية والشرعية وأخبار الامم والأنبياء السابقين الذين لم يقرأ هو ولا قومه عنهم شيئاً وغير ذلك من أخبار الغيب التي ظهر صدقها في زمنه وبعده زمنه - ببلاغة عجز البلغاء عن مثلها وأسلوب أشد إيجازاً كما تقدم شرحه في تفسير سورة البقرة وأما قوله عليه السلام « وارضقوا وأنت خير الرازقين » فعناه وارضقنا منها أو من غيرها ما تنقذني به أجسامنا أيضاً وأنت خير الرازقين ترزق من تشاء بحساب وترزق من تشاء بغير حساب . ومن محاسنه أنه أخذ ذكر فائدة المائدة المادية عن ذكر فائدها الدينية الروحية

أو معناها وازرقا الشكر عليها ، وربما يقويه إنذار الله من يكفر بعد إنزالها إذ قال : ﴿ قَالَ إِنِّي أَنزَلْتُ عَلَيْكُمْ ﴾ قرأ ابن عامر وعاصم ونافع منزلاً بالتشديد من التanzil المفيد للتكثير والتدريج ، والباقون منزلاً بالتخفيف من الانزال ، وقيل إنه ما هنا بمعنى واحد أي وعد الله عيسى بنزولها عليهم مرة أو مراراً ، ولكنه رتب على هذا الوعد شرطاً

أي شرط . فقال ﴿ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَأَنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ ﴾ الفاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها ، مثل ( إنا أعطيناك الكثر \* فنصل لربك وأنحر ) والمعنى أن من يكفر منهم بعد هذه الآية التي اقترحوها على الوجه الذي لا يحتمل الاشتباه ولا التأويل ، فإن الله تعالى يعذبه عذاباً شديداً لا يعذب مثله أحداً من سائر كفار العالمين كلهم أو على أمتهم الذين لم يعطوا مثل هذه الآية . وإنما يعاقب الخاطيء والكافر بقدر تأخير الخطيئة أو الكفر ، والبعد فيه عن الشبهة والعذر ، وما أعطى من موجبات الشكر ، وأي شبهة أو عذر لمن يرى الآيات من رسوله ثم يقترح آية بينة على وجه مخصوص تشترك في العلم بها جميع حواسه ، ويفتفع بها في دنياه قبل آخرته فيعطى ما طلب أو خيرا منه ثم ينكص بعد ذلك كله على عقبيه ويكون من الكافرين ؟ وقد اختلف مفسرو السلف في المائدة ، أنزلت بالفعل أم لا ؟ فروى عن بعضهم أنها نزلت ، واختلف هؤلاء في الطعام الذي نزل - أي أعطى على وجه المعجزة من الله - فأبهم بعضهم ، وقيل : هو خبز وممك ، وصرح بعضهم بأن الخبز من الشعير ، وقيل : خبز ولحم ، وقيل : من ثمار الجنة ، وقيل : كل شيء إلا اللحم وقيل : كان ينزل عليهم طعام أينما ذهبوا كما كان ينزل المن على بني إسرائيل . ولا يصح من أسانيد هذه الروايات شيء ، ولذلك رجح ابن جرير نزولها إنجازاً للوعد وأنه كان عليها ما كؤل لا نعيمه ، بل قال : غير جائز أن يكون ممكاً وخبزاً ، وقال إن العلم به لا ينفع والجهل به لا يضر . ونقول : إذاً أنه يصدق بمثل ما كان ينزل على بني إسرائيل في التيه من المن الذي يجمعونه عن الحجارة وورق الشجر ، وعبارة ابن عباس عند ابن جرير وابن الأنباري في كتاب الأضداد من طريق عكرمة : كان طعاماً ينزل عليهم من السماء حيثما نزلوا ، ويصدق بما يأتي عن إنجيل يوحنا من إطعام الألوف في عيد الفصح من خمسة أرغفة وممكتين أكل منها أول ذلك الجمع كآخره

وقال آخرون: إنها لم تنزل البتة. قال الحافظ ابن كثير في تفسيره: وقال قائلون أنها لم تنزل، فروى ليث بن أبي سليم عن مجاهد في قوله ( أنزل علينا مائدة من السماء ) قال: هو مثل ضربه الله ولم ينزل شيء. رواه ابن حاتم وابن جرير. قال ابن جرير حدثنا القاسم — هو ابن سلام — حدثنا حجاج عن ابن جريج عن مجاهد قال: مائدة عليها طعام، وعنه قال: أبوها حين عرض عليهم العذاب أن كفروا فأبوا أن تنزل عليهم. وقال أيضاً: حدثنا ابن المشي حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبة عن منصور بن راذان عن الحسن أنه قال في المائدة: أنها لم تنزل. وحدثنا بشر حدثنا يزيد وحدثنا سعيد عن قتادة قال: كان الحسن يقول لما قيل لهم ( فمن يكفر بعد منكم فإني أعذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين ) قالوا لا حاجة لنا فيها فلم تنزل. وهذه أسانيد صحيحة إلى مجاهد والحسن، وقد يتقوى ذلك بأن خبر المائدة لا تعرفه النصارى وليس هو في كتابهم، ولو كانت قد نزلت لكان ذلك مما تتوفر الدواعي على نقله، وكان يكون موجوداً في كتابهم بالتواتر ولا أقل من الآحاد والله أعلم. اهـ ثم ذكر الحافظ رأى الجمهور وترجيح ابن جرير له وذكر الرازي أن الذين قالوا بنفي نزولها احتجوا عليه بوجهين ذكرهما وأجاب عنهما فقال ( أحدهما ) أن القوم لما سمعوا قوله ( أعذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين ) استغفروا وقالوا لا نريدها ( والثاني ) أنه وصف المائدة بكونها عيداً لا ولم وآخرهم فلم تنزل لبقى ذلك العيد إلى يوم القيامة. وبعد ذكر قول الجمهور بنزولها لوجوب إنجاز الوعد الجازم غير المعلق — قال: والجواب عن الأول أن قوله ( فمن يكفر بعد منكم فإني أعذبه ) شرط وجزاء لا تعلق له بقوله ( إني منزلها عليكم ) والجواب عن الثاني أن يوم نزولها كان عيداً لم ولن بعدهم ممن كان على شرعهم اهـ أقول: أما جوابه عن الحجة الأولى ففي غير محله لوجهين ( أحدهما ) أنها عبارة عن خبر إن صح لا ردصحته بكون جملة الوعيد الشرطية غير متعلقة بجملة الوعد إلا إذا قاله هذان التابعان الاجلاء من قبيل التفسير بالرأى، والا قرب أن له عندهما أصلاً مرفوعاً، فالأولى أن يحمل على وجه يتفق مع صدق الوعد، وهو ( الوجه الثاني ) وذلك بأن يقال: إن جملة الوعيد مرتبة على جملة الوعد لمعطفاً عليها بالفاء كإيناء

آفءا ، وهذا الترتيب كاف لحل الحوارين على ترك طلبها بل طلب الاستقالة من انزالها . وما كان مثل الحسن ومجاهد وقتادة من أئمة التفسير ليخفى عليهم أن الوعد غير معلق بشرط ، وأنه انما جعل الوعد مرتبا عليه ترتيبا ، ولكنهم رأوا أن هذا سبب كاف في عدم معارضة الوعد لما روه من تنصل القوم واستة التهم من ذلك الطلب واقالة الله ايام منه . وحينئذ لا يكون عدم انزالها اخلافا للوعد ، فان من وعد غيره بشيء وأراد أن ينجزه مرتباً عليه تكليفاً أو تحويفاً حمل الموعد على عدم القبول لا يسمى مخلفاً وأما جوابه عن الحجة الثانية فهو دعوى تحتاج إلى اثبات ادلا يثبت أنه كان عند أتباع المسيح عيد للمائدة الابنص عن المعصوم أو نقل يعتد به من تاريخهم ، وسيأتي ما عند النصارى من ذلك وأنه ليس بعيد ليوم نزول المائدة . والظاهر أن الرازى لم يطلع عليه ، ومنه يعلم ما في قول الحافظ ابن كثير : ان النصارى لا تعرف خبر المائدة وأنه ليس في كتابهم المقدس عندهم ، نعم ان كتابهم أو كتبهم ليس لها أسانيد متصلة لا بالتواتر ولا بالأحاد ، ولكن يقال مع ذلك انه لو كان لسلفهم عيد عام للمائدة لكان من الشعائر التي تتوفر الدواعى على نقلها بالقول والعمل ، وبجواب بأنه يجوز أن يكون المراد بالعيد اجتماع الحوارين وأمثالهم اصلااة ونحوها كما قيل ، فان هذا يجوز أن ينسب لاختفائهم اياه في زمن الاضطهاد ، أو بأن الذين أظهروا النصرانية بعد استخفاء أهلها بالاضطهاد لا يدخلون في عموم قوله ( وآخرا ) لأنهم بدلوا بهو الذى أجاب به الرازى ، أو بان المراد بالعيد الذكرى والموعظة لمؤمنهم المتبعين له عليه السلام كما تقدم عن سلمان (رض)

وجوز أيضاً أن يكون العيد بغير اسم المائدة ، وأن يكون معنى قوله « تكون لنا عيداً » تكون طعاما للعيد ، وهو يصدق باطعامه العدد الكثير من الخبز والسمك القليل في عيد الفصح كما يأتي قريباً

ثم ان كتب النصارى من الاناجيل وغيرها قسمان ، أحدهما قانونى وهو ماأقرته الكنيسة واعتمدته ، والثانى غير قانونى وهو مارفضته الكنيسة ولم تعتمدة ، ومنه انجيل برنابا الذى صرح فيه بالتوحيد الخالص والبشارة بنبوة محمد ﷺ وانجيل الطفولية الذى ذكر فيه مسألة جملة هيئة من الطين كهيئة الطير نفخ فيها

فطارت ، فيجوز أن يكون خبر هذه القصة في بعض الاناجيل التي رفضتها الكنيسة وفقدت بعد ذلك ، وقد صرح بوحنا في انجيله بأن الآيات التي عملها المسيح كثيرة لو كتبت كلها لاسع العالم الكتب المكتوبة - وإنتا نرى بعض أصحاب الاناجيل الأربعة المعتمدة كتب منها ما لم يكتبه الآخرون

وقد صرحوا بأن أكثر كلام المسيح كان أمثالا ورموزاً ، ويعدون من هذه الرموز كل ماورد من خبر الأكل والشرب في المسموك وكذلك بعض النصوص في الأكل والشرب في الدنيا ، فايدينا أنهم أشاروا إلى هذه القصة ببعض التأويلات حسب فهمهم واعتقادهم إذ كانوا يقولون ذلك بالمعنى ثم قبل عنهم بالترجمة وقد فقدت الأصول ولا يعلم عنها شيء يقينى كما بينا ذلك من قبل بالقول عنهم وأنا أذكر هنا ما في هذه الاناجيل بمعنى قصة المائدة : جاء في أول الفصل السادس من انجيل بوحنا أن المسيح عليه السلام ذهب إلى بحر الجليل (بحيرة طبرية) وتبعه خلق كثير لأنهم رأوا آياته ، فصعد إلى جبل وجلس هناك مع تلاميذه - وهم الحواريون - قال بوحنا ( ٤ ) وكان الفصح عيد اليهود قريباً ٥ فرجع يسوع عيفيه ونظر أن جمعاً كثيراً مقبل اليه فقال لفيلبس من أين نبتاع خبزاً ليأكل هؤلاء ٦ ؟ وإنما قال هذا ليمتحنه لانه هو علم ما هو مزع أن يفعل ٧ أجابه فيلبس لا يكفيهم خبز يمشى دينار ليأخذ كل واحد منهم شيئاً يسيراً ٨ قال له واحد من تلاميذه وهو أندراوس أخو سمعان بطرس ٩ هنا غلام معه خمسة أرغفة شعير وممكتان ولكن ما هذا لمثل هؤلاء ١٠ فقال يسوع اجعلوا الناس يتكثون ، وكان في المكان عشب كثير فأتكا الرجال وعددهم خمسة آلاف ١١ وأخذ يسوع الارغفة وشكر ووزع على التلاميذ والتلاميذ على المتكثين ، وكذلك كل من السمكتين بقدر ماشاءوا ) ثم بين أن المسيح عاتب التلاميذ على الشبع من ذلك الخبز وقال ( ١٢ ) اعملوا لا للطعام البائس بل للطعام الباقي ، للحياة الابدية التي يعطيكم ابن الانسان لان هذا الله الأب قد ختمه ٢٨ فقالوا له ماذا نفعل حتى نعمل أعمال الله ٢٩ أجاب يسوع وقال لهم هذا هو عمل الله أن تؤمنوا بالذى هو أرسله ٣٠ فقالوا له فأي آية تصنع لنرى ونؤمن بك ماذا تعمل ٣١ ؟ أكأؤنا أكلوا المن في البرية كما هو مكتوب أنه أعطاهم

خبزاً من السماء ليأكلوا ٣٢ فقال لهم يسوع الحق الحق أقول لكم ليس موسى أعطاكم الخبز من السماء بل أبي يعطيكم الخبز الحقيقي من السماء ٣٣ لان خبز الله هو النازل من السماء الواهب حياة للعالم ٣٤ فقالوا أعطنا في كل حين هذا الخبز ٣٥ فقال لهم يسوع أنا هو خبز الحياة من يقبل إلى فلا يجوع ومن يؤمن بي فلا يظمش أبداً ٣٦ ولكني قلت لكم إنكم قد رأيتموني ولستم تؤمنون الخ القصة وفيها تكرار أنه هو خبز الحياة النازل من السماء لا المن الذي نزل على أجدادهم ، وإن من يأكل جسده ويشرب دمه فله الحياة الأبدية لأنه يثبت فيه

فهذه القصة أولها في المائدة المادية ، وآخرها في المائدة الروحية ، وهي قد وقعت في عيد الفصح المتفق عليه عند اليهود والنصارى إلى اليوم ، ولا يزال النصارى يحتفلون به ويأكلون فيه خبزاً ويشربون خمرًا باسم المسيح ويسمونهم المشاء الرباني . فهذا تحريف منهم لهذه الآية بين الله أصله عندهم ، ونحن نعتقد أن القرآن مهيم على كتبهم ، فاحكاه عن أنبيائهم فهو الحق اليقين ، وما نفاه فهو المنفي الذي لا يقبل الثبوت . ومن الغريب أن يوحنا يثبت هنا أن التلاميذ قالوا للمسيح بعد ما رأوا إطعامه العدد الكثير من الطعام القليل : أية آية تصنع ل ترى ونؤمن بك ، وأنه قال لهم : انكم قد رأيتموني ولستم تؤمنون . فهذا يوافق قول من قال انهم سألوا المائدة امتحاناً ولم يكونوا مؤمنين حقاً كما ادعوا وهو ظاهر الآيتين هنا وإنما استدللنا على صحة إيمانهم بتسميتهم حوارين وبما في آل عمران والصف ، على أنه حكاية عنهم أيضاً . والله أعلم بالسراير

( ١١٩ ) وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يُعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ ؟ قَالَ سُبْحٰنَكَ ! مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ ، إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ ، تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ، إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ (١٢٠) مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ : أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ،



وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ ، فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ  
الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ، وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ( ١٢١ ) إِنَّ تَعَذُّبَهُمْ  
فِيهِمْ عِبَادُكَ ، وَإِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فَاِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ( ١٢٢ )  
قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ ، لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ  
تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ،  
ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ( ١٢٣ ) لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ ،  
وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ \*

اتصال هذه الآيات بما قبلها جلي ظاهر ، والخطاب للنبي ﷺ بقوله تعالى

﴿ وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخَذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾  
معطوف على قوله تعالى « إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ » الخ  
والمعنى اذكر أيها الرسول للناس يوم يجمع الله الرسل فيسألهم جميعاً عما أجابتهم به  
أمرهم ، إذ يقول لعيسى اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك الخ ، إذ يقول له بعد ذلك :  
أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخَذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ ؟ أَى يسأله : أقالوا هذا  
القول بأمر منك أم هم افتروه وابتدعوه من عند أنفسهم ؟

ومعنى قوله « من دون الله » كائنين من دون الله - أو حال كونهم متجاوزين  
بذلك توحيد الله وإفراده بالعبادة . فهذا التعبير يصدق باتخاذ إله أو أكثر مع الله  
تعالى وهو الشرك ، فان عبادة الشريك المتخذ ، غير عبادة الله خالق السموات  
والأرض ، سواء اعتقد المشرك أن هذا المتخذ ينفع ويضر بالاستقلال - وهو نادر -  
أو اعتقد أنه ينفع ويضر باقدار الله إياه وتفويضه بعض الأمر إليه فيما وراء الأسباب ،  
أو بالوساطة عند الله أى بحمله تعالى بما له من التأخير والكرامة على النفع والضرر ، وهو

﴿ وافق عدد السورة عندنا ما اعتمد به البصريون كما تقدم بيانه في أول تفسيرها

الأكثر الذي كان عليه مشركو العرب عند البعثة كما حكى الله عنهم في قوله (ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله) وقوله (والذين اتخذوا من دونه أولياء: ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى) الخ. وقلمما يوجد في متعلمي الحضر من يتخذ إلهاً غير الله متجاوزاً لعبادته الإيمان بالله الذي هو خالق الكون ومدبره، فإن الإيمان الفطري المعروس في غرائز البشر هو أن تدبر الكون كله صادر عن قوة غيبية لا يدرك أحد كمها، فالوحدون أتباع الرسل يتوجهون بعباداتهم القولية والفعلية إلى صاحب هذه القوة الغيبية وحده، معتقدين أنه هو الفاعل المطلق وحده، وإن كان فعل ينسب إلى غيره فإنما ينسب إليه كذباً أو على أنه فعله بأقدار الله إياه عليه وتسخير له بمقتضى سننه في خلقه؛ التي قام بها نظام الأسباب والمسببات بمشيئته وحكمته، والمشركون يتوجهون تارة إليه وتارة إلى بعض ما يستكبرون خصائصه من خلقه، كالشمس والنجم، وبعض مواليد الأرض، وتارة يتوجهون إليهما معاً فيجعلون الثاني وسيلة إلى الأول: ومن يشعر بسلطة غيبية تتجلى له في بعض الخلق فهو يخشى ضررها ويرجو نفعها، ولا يمتد نظر عقله ولا شعور قلبه إلى سلطة فوقها، ولا يتفكر في خلق هذه الآكوان، فهو أقرب إلى الحيوان منه إلى الإنسان، فلا يعد من العقلاء المستعدين لفهم الشرائع وحقائق الدين، على أنه يصدق عليه أنه اتخذ إلهاً من دون الله، ولكن هذا النوع من اتخاذ غير مراد هنا لأن الذين شرعوا للناس عبادة المسيح وأمه كانوا من شعوب مرتقية حتى في وثنياتها، ولها فلسفة دقيقة فيها، وهم اليونان والرومان، وبعض اليهود المطلعين على تلك الفلسفة جد الاطلاع. وجملة القول: أن اتخاذ إله من دون الله يراد به عبادة غيره سواء كانت خالصة لغيره أو شركة بينه وبين غيره، ولو بدعاء غيره والتوجه إليه ليكون واسطة عنده (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء) أما اتخاذ المسيح إلهاً فقد تقدم بيانه في مواضع من تفسير هذه السورة، وأما أمه فعبادتها كانت متقفا عليها في الكنائس الشرقية والغربية بمد قسطنطين، ثم أنكرت عبادتها فرقة البروتستانت التي حدثت بعد الاسلام بمدة قرون. ان هذه العبادة التي يوجهها النصارى إلى مريم والدة المسيح (عليهما السلام) منها

ما هو صلاة ذات دعاء وثناء، واستغاثاة واستشفاع، ومنها صيام ينسب إليها، ويسمى باسمها، وكل ذلك يقرن بالخضوع والخشوع لذكرها ولصورها وتماثيلها، واعتقاد السلطة الغيبية لها التي يمكنها بها في اعتقادهم أن تنفع وتضر في الدنيا والآخرة بنفسها أو بواسطة ابنها، وقد صرحوا بوجوب العبادة لها، ولكن لا تعرف عن فرقة من فرقهم إطلاق كلمة (إله) عليها، بل يسمونها (والدة الإله) ويصرح بعض فرقهم بأن ذلك حقيقة لا مجاز، والقرآن يقول هنا: إنهم اتخذوها إلهين، والاتخاذ غير التسمية، فهو يصدق بالعبادة وهي واقعة قطعاً، وبين في آية أخرى أنهم قالوا (إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم) وذلك معنى آخر. وقد فسر النبي ﷺ قوله تعالى في أهل الكتاب (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله) أنهم اتبعوهم فيما يحلون ويحرمون لا أنهم سموهم أرباباً.

وأول نص صريح رأيت في عبادة النصراني لمريم عبادة حقيقية ما في كتاب (السواعي) من كتب الروم الأرثوذكس، وقد اطلعت على هذا الكتاب في دير يسمى (دير البلند) وأنا في أول العهد بمعهد التعليم. وطوائف الكاثوليك يصرحون بذلك ويفخرون به، وقد زين الجزويت في بيروت العدد التاسع من السنة السابعة لمجلاتهم (المشرق) بصورتها و بالنقوش الملونة إذ جعلوه تذكاراً لمرور خمسين سنة على إعلان البابا بيوس التاسع أن مريم البتول «جبل بها بلادنس الخطية» وأثبتوا في هذا العدد عبادة الكنائس الشرقية لمريم كالكنائس الغربية، ومنه قول (الأب لويس شيخو) في مقالة له فيه عن الكنائس الشرقية «إن تعبد الكنيسة الأرمنية للبتول الطاهرة أم الله لأمر مشهور» وقوله «قد امتازت الكنيسة القبطية بعبادتها للبتول المغبوظة أم الله» (\*)

(\*) إذا أردت نصاً من نصوص بعض فرقهم على هذه العبادة وما يستدلون به على أصلها وحقيقتها عندهم على طريقتهم في الاستدلال من العهد العتيق على عقائدهم فتأمل ما نشر في العدد الرابع عشر من مجلد السنة الخامسة من مجلة المشرق الكاثوليكية البيروتية بقلم «الأب أنستاس الكرمل» وهو مقال موضوعه (أصل رهبانية الكرمل) فقد صرح فيه بأن لعبادة مريم العذراء أصلاً في العهد العتيق، وجعل عنوان أول فصل من هذا المقال «قدم التعبّد للعذراء» وذكر في أوله عبارة سفر التكوين في عداوة الحية المرأة ونسلها وفسر المرأة بالعذراء ثم قال: =

من يسمع أو يقرأ سؤال الله تعالى لميسى عن عبادة الانصارى له ولألمه تتوق نفسه إلى معرفة جوابه عليه السلام ، وتتوجه إلى السؤال والاستفهام ، فذلك جاء كامثاله بأسلوب الاستئناف ﴿ قال سبحانك ﴾ بدأ عليه السلام جوابه بتنزيهه إلهه وربّه عز وجل عن أن يكون معه إله ، خلافاً لمن قال : إن التنزيه هنا إنما هو عن ذلك القول المستول عنه ، فذهب إلى أن معنى الجملة : أنزهك تنزيهاً لا تقامن أن أقول ذلك ، أو من أن يقال ذلك في حثك ، وظن أن هذا هو الذى يقتضيه سياق النظم ، وستعلم ما فيه من الضعف ، وإن ما اخترناه هو الحق .

وكلمة «سبحان» قيل إنها علم للتسبيح ، وقيل : إنها مصدر لسبح الثلاثى كالغفران ، واستعملت مضافة باطراد إلا ما شذف الشعر ، والتسبيح تنزيه الله تعالى عما لا يليق به ، وهو من مادة السبح والسباحة وهى الذهاب السريع البعيد فى البحر أو البر ، ومن الثانى سبح الخيل وقالوا فرس سبوح (كصبور) ومثله التقديس من القدس وهو الذهاب البعيد فى الأرض ، ثم استعمل التسبيح والتقديس فى التنزيه قالوا : إن التسبيح يدل على الابداد ولكن عن كل شر وسوء . ولذا خص بتنزيه الله

== ألا ترى أنك لا ترى من هذا النص شيئاً ينوه بالعدراء تنويهاً جلياً إلى أن جاء ذلك النبى العظيم إيليا الحى فأبرز عبادة العدراء من حيز الرمز والإيهام ، إلى عالم الصراحة والتبيان ، ثم فسر هذه الصراحة وهذا التبيان بما فى سفر الملوك الثالث (بحسب تقسيم الكاثوليك) من أن إيليا حين كان مع غلامه فى رأس الكرم ملأهم سبع مرات أن يتطلع نحو البحر ، فأخبره الغلام بعد تطلعه المرة السابعة أنه رأى سحابة قدر راحة الرجل طالعة من البحر . وقال (أى الكاتب المقال) فى تلك القرعة من السحاب « فمن ذلك النشء (أول ما ينشأ من السحاب) ؟ قلت إن هو إلا صورة مريم على ما أحقه المفسرون بل وصورة الحبل بلا دنس أصلى » الخ ثم قال « هذا هو أصل عبادة العدراء فى الشرق العزيز ، وهو يرتقى إلى المئة العاشرة قبل المسيح ، والفضل فى ذلك عائد الى هذا النبى إيليا العظيم » ثم قال « ولذلك كان أجداد الكرمليين أول من آمن أيضاً بالإله يسوع بعد الرسل والتلاميذ وأول من أقام للعدراء معبداً بعد انتقالها إلى السماء بالنفس والجسد »

تعالى ، ويقابله الامن ، فهو يدل على الابداد ولكن عن كل خير ، وكذلك لفظ الابداد والبعد غلب استعماله في مقام الشر ( ألا بعداً لعاد قوم هود ) ( أولئك في ضلال بعيد ) قال الراغب : والتسبيح تنزيه الله تعالى ، وأصله المر السريع في عبادة الله تعالى ، وجعل ذلك في فعل الخير ، كما جعل الابداد في الشر ، فليل أبعده الله ، وجعل التسبيح عاماً في المبادات قولاً كان أو فعلاً أو نية . اهـ ثم أورد الشواهد من الآيات على إطلاق التسبيح بمعنى الصلاة وبمعنى الدلالة على التنزيه كتسبيح السموات والأرض وما فيهما . والمراد بتسبيح النية العلم والاعتقاد . وفي كلمة « سبحانك » - ومثلها سبحان الله - مبالغة في هذا التنزيه أى مبالغة ، اذ تدل على المبالغة بمادتها الدالة بأخذها الاشتقاق على البعد والايغال والسبح الطويل ، في هذا البحر المديد الطويل ، وبصيغتها الأصلية وهى التسبيح - التى هى مسمى اسم المصدر ( سبحان ) ومدلوله - فان التفعيل يدل على التكثير ، ثم بالمدول عن هذه الصيغة التى هى مصدر الى الاسم الذى جعل علماً عليها - على قول ابن جنى - فان اسم المصدر يدل على تأكيد معنى المصدر وثباته وحقيقته ، لأن مدلوله هو لفظ المصدر ، فانتقال الذهن منه إلى المصدر ومن المصدر الى المعنى بمنزلة تكرار لفظ المصدر ، بل هو أبلغ وأدل على إرادة الحقيقة دون التجوز ، ولم أراحداً سبقنى إلى بيان هذا على كونه فى غاية الظهور عند من تأمله ( ومن شدة الظهور الخفاء ) قلنا : ان عيسى عليه السلام بدأ جوابه بتنزيه الله عز وجل عن أن يكون معه إله ، فأثبت بهذا أنه على علم يقينى ضرورى بأن الله تعالى منزّه فى ذاته وصفاته عن أن يشارك فى ألوهيته ، وانتقل من هذا إلى تبرئة نفسه العاملة بالحق عن قول ما ليس له بحق ، فقال :

﴿ ما يكون لى أن أقول ما ليس لى بحق ﴾ أى ليس من شأنى ولا مما يصح وقوعه منى أن أقول قولاً ليس لى أدنى حق أن أقوله ، لأنك أيدتنى بالعصمة من مثل هذا الباطل . ولا يخفى أن هذا أبلغ فى البراءة من نفي ذلك القول وانكاره انكاراً مجرداً ، لأن نفي الشأن يستلزم نفي الفعل نفيّاً مؤكداً بالدليل ، فهو بتنزيه الله تعالى

أولاً أثبت ان ذلك القول الذى سئل عنه - تمهيداً لإقامة الحجة على من اتخذوه وأمه يلين - قول باطل ليس فيه شائبة من الحق ، ثم قفى على ذلك بأنه ليس من شأنه ولا مما يقع من مثله أن يقول ما ليس له بحق ، فنتيجة المقدمتين الثابتتين انه لم يقل ذلك القول

ثم أكد هذه النتيجة بحجة أخرى قاطعة على سبيل الترقى من البرهان الأدنى الراجع إلى نفسه وهو عصمته عليه السلام ، إلى البرهان الأعلى الراجع

إلى ربه العلام ، فقال ﴿ إن كنت قلته فقد علمته ، تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك ﴾ أى إن كان ذلك القول قد وقع منى فرضاً فقد علمته ، لأن علمك محيط بكل شيء ، تعلم ما أسرره وأخفيه فى نفسى ، فكيف لا تعلم ما أظهرته ودعوت إليه فعله منى غيرى ؟ ولا أعلم ما تخفيه من علومك الذاتية التى لا تهدينى إليها بنظر واستدلال كسبى ، إلا ما تظهره فى عليه بوحى وهى . قيل ان إضافة كلمة « نفس » إلى الله تعالى من باب المشاكلة ، على أنها وردت بغير مقابل يسوغ ذلك كقوله تعالى ( كتب ربكم على نفسه الرحمة ) ( ويحذركم الله نفسه ) وقيل انها بمعنى الذات ، والمهم فهم المعنى من هذا الاطلاق . وتنزيه الله تعالى عن مشابهة نفسه لأنفس خلقه معروف بالقل والعقل ، فاستشكال اطلاق الوحى للاسماء مع هذا الضرب من الجهل ﴿ إنك أنت علام الغيوب ﴾ أى إنك أنت المحيط بالعلوم الغيبية وحده ، لأن علمك المحيط بكل ما كان وما يكون وما هو كائن علم ذاتى لا منتزع من صور المعلومات ، ولا مستفاد بتلقين ولا بنظر واستدلال ، وإنما علم غيرك منك لا من ذاته ، فاما أن يناله بما آتيته من المشاعر أو العقل ، وإما أن يتلقاه مما تهب من الإلهام والوحى ، أى وقد علمت أنى لم أقل ذلك القول . وشرط « إن » لا يقتضى الوقوع ثم انه بعد تنزيه ربه ، وتبرئة نفسه ، وإقامة البرهانين على براءته ، بين حقيقة ما قاله لقومه ، لأن الشهادة عليهم لا تكون تامة كاملة ، بحيث تظهر لهم هنالك حجة الله البالغة ، إلا ما ثبت ما كان يجب أن يكونوا عليه من أمر الدين والتوحيد بعد نفى ضده ، فكان من شأن السامع لما سبق من النفى أن يسأل عما قاله فى موضعه ولذلك قال ﴿ ما قلت لهم إلا ما أمرتني به - أن اعبدوا الله ربي وربكم ﴾

فمذا قول يتضمن إنكار أن يكون أمرهم باتخاذهم وأمه إلهين وإثبات ضده ، أى ماقلت لهم فى شأن الإيمان وأصل الدين وأساسه الذى يبنى عليه غيره ولا يعتمد بغيره دونه ، إلا ماأمرتنى بالتزامه اعتقاداً وتبليغاً وهو الأمر بعبادتك وحدك مع النصريح بأنك ربى وربهم ، وأنتى عبد من عبادك مثلهم ، أى إلا أنك خصصتني بالرسالة إليهم فقونه « أن اعبدوا الله » تفسيره للأمور به ، وإنما قال « ماقلت لهم إلا ما أمرتنى به » ولم يقل ماأمرتهم إلا بما أمرتنى به ، أدبا مع الله تعالى ومراعاة لما ورد فى السؤال « أنت قلت »

« وكنت عليهم شهيداً مادمت فيهم » أى وكنت قائماً عليهم أراقبهم وأشهد على مايقولون ويفعلون فأقر الحق وأبكر الباطل مدة دوام وجودى بينهم فلما توفيتنى كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شىء شهيد أى فلما توفيتنى إليك كنت أنت المراقب لهم وحدك إذ انتهت مدة رسالتى فيهم ومراقبتى لهم وشهادتى عليهم فلا أشهد على ماوقع منهم وأنا لست فيهم ، وأنت شهيد عليهم وشهيد بينى وبينهم ، بما أنك شهيد على كل شىء فى ملكك ، وأنت أكبر شهادة بمن نجعلهم شهداء من خلقك ( قل أى شىء أكبر شهادة ؟ قل الله شهيد بينى وبينكم )

وقد مر فى هذه السورة مايزكى تبرئة عيسى عليه السلام لنفسه وبؤيد قوله هنا ، وذلك قوله تعالى ( ٧٥ ) لقد كفر الذين قالوا : إن الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح : يابنى إسرائيل اعبدوا الله ربى وربكم ، إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار ) فجملة « وقال المسيح يابنى إسرائيل » الخ حالية ، أى قالوا قولهم ذلك والحال أن المسيح أمرهم بضده ، وهو أن يعبدوا الله وحده

وفى أناجيلهم من بقايا التوحيد الذى أمرهم به مارواه يوحنا فى إنجيله عنه وهو قوله عليه السلام ( ١٧ : ٣ ) وهذه هى الحياة الأبدية أن يعرفوك أنت الإله الحقيقى وحدك ، ويسوع المسيح الذى أرسلته ) وفى إنجيل برنابا من تجريد التوحيد والاستدلال عليه بالآيات البينات ما هو جدير بأن يكون وحياً صحيحاً من الله تعالى

إلى رسوله عيسى عليه الصلاة والسلام

ولما كان المراد من السؤال الذي أجيب عنه بهذا الجواب هو إقامة الحجة التي يظهر بها عدل الله تعالى يوم القيامة فيما يجرى به من أخذ عيسى وأمه إلهين وغيرهم من قومه فوض عليه السلام أمر الجزاء إليه تعالى بحسب ما تقتضيه شهادته تعالى وصفاته

فقال ﴿إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم﴾ أى إن تعذب أولئك الناس الذين أرسلتني إليهم قبلفتهم ما أمرتني به من توحيدك وعبادتك وحدك ، فضل من ضل منهم ، وقالوا ما لم أقله لهم ، واهتدى من اهتدى منهم فلم يعبدوا معك أحداً من دونك ، فإنهم عبادك وأنت ربهم الأولي والأحق بأمرهم ولست أنا ولا غيري من الخلق بأرحم بهم ، ولا أعلم بحالهم ، وإنما تجزيهم بحسب علمك بطواهرهم وبواطنهم ، فأنت أعلم بالؤمن الموحّد ، والمشرِك المثلث والطائع الصالح ، والعاصي الفاسق ، والمقر للكفر والفسق والمنكر لهما ، وأنت عالم الغيب والشهادة تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون . ولا تظلم أحداً مثقال ذرة فالمراد إذاً إن تعذب فانما تعذب من يستحق التعذيب منهم ، ولا يمنع إرادة هذا المعنى إطلاق الضمير الراجع إلى جملة من فانه ضمير الجنس الذي يصدق ببعض الأفراد وهو لم يرد بصيغة من صيغ العموم ، ولذلك أطلقه في المقابل ، وهو قوله «وإن تغفر لهم الخ» أى وإن تغفر فانما تغفر لمن يستحق المغفرة منهم ، فإنك أنت العزيز أى القوى الغالب على أمره ، الحكيم فى جميع تصرفه وصنعه ، فيضع كل حكم وجزاء وفعل فى موضعه ، وهو أعلم بموضع العدل ، وموضع الرحمة والفضل

وهذا التوجيه أظهر من قول بعضهم: إن تعذب من أشرك منهم فإنهم عبادك وإن تعذب من آمن منهم فإنك أنت العزيز الحكيم . فان هذا تعيين لمن يعذبه ومن يغفر له ينافيه إطلاق ضمير الجنس فى مقام التفويض الذى مهد له بالبراءة مما قالوه فيه وفى أمه . مخالفاً لما بلغهم عن ربه ، وإثبات أن الله تعالى هو الرقيب عليهم والشهيد على كل شيء يقع منهم ومن غيرهم فكأنه قال لربه : إنك أنت العليم الحكيم بما كان منهم مدة وجودى بينهم وبعدي فأتى وأنت الشهيد عليهم ولا شهادة أكبر ولا أصدق من شهادتك ، فهما توقعه فيهم من عذاب فلا دافع له من دونك إذ لا يوجد أحد



أرحم منك بعبادك فيرحمهم أو يسألك أن ترحمهم ، ومهما تمنحهم من مغفرة فلا يستطيع أحد حرمانهم منها بحوله وقوته ، لأنك أنت العزيز الذي يفلب ولا يُفلب و يمنع من شاء ما شاء ولا يُمنع ، ولا يتحويلك عن إرادتك فانك أنت الحكيم الذي تضع كل شيء موضعه ، فلا يمكن لأحد غيرك أن يرجمك عنه ، بناء على أن غيره أولى منه . فمن ذا الذي يستطيع الاستدراك أو الانتقيات عليك ؟

فهذا بيان ما يقتضيه التفويض المطلق إلى الله تعالى وحده ، بل أقول: إن في جزاء الشرط الأول إشارة إلى أن تعذيب من يظن المخلوقون أنهم يستحقون المغفرة إن وقع من الله فلا يكون إلا عدلا . لأنهم عباد الله المضافون إليه . ومن شأن هذه الإضافة أن تفيدهم مغفرة منه ورحمة ، يدل على ذلك قوله تعالى ( يا عبادي لا خوف عليكم اليوم ولا أنتم تحزنون ) ( يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً ) إنه هو الغفور الرحيم ) وأمثالها من الآيات التي أضيف فيها لفظ عباد إلى الله فإذا وقع عليهم العذاب فلا بد أن يكون سببه الذي خفي عن المخلوقين عظيماً ، فالأدب التفويض - وفي جزاء الشرط الثاني إشارة إلى أن المغفرة إن أصابت من يظن المخلوقون أنه يستحق العذاب فلا تكون من الله تعالى إلا لغاية اقتضتها عزة الألوهية ، وحكمة الربوبية فلا عبرة بالظواهر التي تبدو للمخلوقين بالنسبة إلى علم علام الغيوب وحكمته ولا سيما في ذلك اليوم ، فالواجب أن يفوض إليه الأمر كله ، يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء وهذا تنجلي نكته اختيار ( العزيز الحكيم ) هنا على ( الغفور الرحيم ) على خلاف ما يظهر بادي الرأي من أسلوب القرآن في مراعاة مناسبة المقام في قرن الأسماء الإلهية بالأفعال والأحكام كما تقدم بيانه في تفسير (٥: ٤١) والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم ٤٢ فمن قاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم ) فذكر عيسى عليه السلام لاسمى الله ( العزيز الحكيم ) في جزاء شرطية المغفرة كذكره لكلمة ( عبادك ) في جزاء شرطية التعذيب ، كل منهما وقع في محله الذي تقتضيه البلاغة في مقام التفويض فكان حجة له ، ولو أراد بكلامه الشفاعة والاسترحام لمكس ولكل مقام مقال ، ولولا هذا لكان كل منهما اعتراضاً على الرب ، أو تمر يضا بحكمه جل وعز ، وحاشا لعيسى عليه الصلاة والسلام من ذلك .

ولما غفل من غفل من المفسرين عن هذا مع تصريح بعضهم بأن الكلام في تفويض الأمر إلى الله تعالى استشكلوا العبارة ، وحاروا فيما فهموه من دلالتها على جواز غفران الشرك ، وطفقوا يتلهسون النسيئة لتقريب الغفران على صفق العزة والحكمة ، دون ما يتبادر من ترتيبه على صفق المغفرة والرحمة ، واستنجدوا مذاهبهم الكلامية في ذلك فاتجبت مفسري الأشعرية بما استطالوا به على مفسري المعتزلة فقالوا : إن المعنى إن تعذبهم فإنهم عبيدك ، والمالك يتصرف بعبيده كما يشاء . فلا يسأل ولا يعترض عليه ، وإن عذب أكلهم إيماناً وإسلاماً وإحساناً ، وقال بعضهم : إن المراد فإنهم عبيدك الأرقاء في أسر ملكك . الضعفاء العاجزون عن الامتناع من عقابك ، وإن تغفر لهم ما كان من شركهم وكفرهم وما يتبعه من سوء أعمالهم فإنك أنت القوى القادر على ذلك الحكيم فيه من حيث إن المغفرة مستحسنة لكل مجرم . قاله أبو السعود : وقال الألوسي : والمغفرة للكافر لم يعدم فيها وجه حكمة لأن المغفرة حسنة لكل مجرم في المعقول ، بل متى كان المجرم أعظم جرماً كان الغفر عنه أحسن لأنه أدخل في الكرم ، وإن كانت العقوبة أحسن في حكم الشرع من جهات آخر . اهـ وظاهر هذا أن حكم الشرع في هذا الأصل من أصول الدين على خلاف المعقول وليس كذلك .

وأجاب الرازي عن الاشكال الموهوم بأربعة وجوه (أحدها) أن ما ذكر في سؤال الله لعيسى يعلم منه أن قوماً من النصارى حكوا عنه ما هو كفر — وما كى الكفر ليس بكافر بل مذنب بكذبه في هذه الحكاية فلماذا طلب المغفرة له وهذا وجه أملاه عليه ما اعتاد من الجدل في الألفاظ وهو غافل عن حال من حكى الله عنهم ذلك القول ، وهو أنهم يدعون ألوهية المسيح ، ويعبدونه ويعبدون أمه ، وعن حال من حكوه هم عنه ، وهو أنه رسول الله إليهم ، وحكاية الشرك والكفر عن الرسول كفر في نفسه ، ويستلزم إما الكفر بالرسول وإما الأخذ بما حكى عنه من الكفر .

(الثاني) قوله « إنه يجوز — على مذهبنا — من الله تعالى أن يدخل الكفار الجنة وأن يدخل الزهاد والعباد النار . لأن الملك ملكه ولا اعتراض لأحد عليه ، فذكر

عيسى هذا الكلام ومقصوده منه تفويض الأمور كلها إلى الله وترك التعرض والاعتراض بالكلية ، ولذا ختم الكلام بقوله ( فانك أنت العزيز الحكيم ) يعنى أنت قادر على ما تريد ، حكيم فى كل ما تفعل ، لا اعتراض لأحد عليك ، فمن أنا والخوض فى أحوال الربوبية . وقوله ( ان الله لا يغفر الشرك ) (\*) فنقول : ان غفرانه جائز عندنا وعند جمهور البصريين من المعتزلة ، قالوا لأن المقاب حق الله على المذنب وفى إسقاطه منفعة للمذنب ، وليس فى إسقاطه على الله مضره ، فوجب أن يكون حسنا . بل دل الدليل السمعى فى شرعنا على أنه لا يقع ، فلمل هذا الدليل السمعى ما كان موجوداً فى شرع عيسى عليه السلام اه بحرفه

وهذا الوجه مخالف للمعقول والمنقول من نصوص القرآن وصحاح الأحاديث من عدة وجوه لا حاجة فى هذا الموضع إلى تفصيلها <sup>(١)</sup> ونرجيح مذهب السلف وأهل الأثر بها على مذهب الأشاعرة فى موضوع إثبات العدل والحكمة لله تعالى . لا عليه وتنزيهه عن ضدهما ، ولا إلى بيان كون العدل والحكمة لا يعقل أن يتحققا فيمن لا فرق فى أفعاله بين الاضداد ، بحيث يكون الضدان عنده فى الحسن والعدل والحكمة سواء ، ولكننا نقول : ان حاصل هذا الوجه أن عيسى عليه السلام يجوز ويستحسن الغفران للمشركين من قومه ، بناء على أنه حسن معقول فى نفسه ، وأنه لا يوجد مانع يمنع منه فى شرعه . وهذا يخالف نص قوله تعالى المتقدم فى هذه السورة ( لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم . وقال المسيح يا بنى إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة وأما النار وما لا ظالمين من أنصار ) ثم ان هذا الوجه يقتضى اختلاف دين الله الواحد ، فى هذا الأصل من أصول العقائد ، وأن تكون ملة محمد ﷺ أبعد من ملة عيسى عن رحمة الله ومغفرته ! والنصوص تدل على أنها أجدر من غيرها بهذه السعة ، ومنها مسألة غفران الشرك لو كان مما يشرعه الله ويرضاه ، لأن من جاء بها هو الذى خاطبه

(\*) كذا فى نسختنا المطبوعة ولعل الأصل : وقوله ( ان الله لا يغفر أن يشرك

به ) والافوه حكاية لقول الله تعالى بمعناه

(١) تقدم شىء من ذلك فى ص ٣٨٣ ج ٦ تفسير

الله تعالى بقوله ( وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ) وقال فيه انه يضع عن اليهود والنصارى إصرهم والاغلال التي كانت عليهم  
وأما الوجه الثالث من أجوبته فبنى على جواز توبة من قالوا ذلك الكفر ، وهو بديهي البطلان ، ، ولو صح لقل إن اليهود في القرآن أن تقرر المغفرة للتائبين بذكر المغفرة والرحمة لا بذكر العزة والحكمة

وأما الوجه الرابع فهو مبنى علي ما روي عن السدي مخافا للجمهور من أن هذا السؤال والجواب في الآيات كانا بعد رفع عيسى إلى السماء (قال في تصويره) يعنى ان توفيتهم على الكفر وعذبتهم فانهم عبادك فلك ذاك ، وإن أخرجهم بتوفيتك من ظلمة الكفر إلى نور الايمان وغفرت لهم ماسلف منهم فلك أيضاً ذاك ، وعلى هذا التقدير فلا اشكال اهـ

وأقول : إن هذا الوجه أضعف من الوجه الذي قبله فجميع ما أورده الرازي من الوجوه ضئيف ، وما كان ليخفى ضعفها بل سقوطها وبطلان كثير من مسائلها على ذكائه النادر ، وإطلاعه الواسع ، ولولا عصبية المذاهب . ولكن قوله في أثناء شرح الوجه الثاني ان مقصد عيسى عليه السلام من كلامه تفويض الأمر إلى الله عز وجل هو الحق المبين ، وقد هدانا الله تعالى إلى تفسيره وشرح نكتة البلاغة فيه بأوضح تبين . وقد علم مما بيناه أن كلام عيسى عليه السلام لا يتضمن شيئا من الشفاعة لقومه ويؤيد هذا عدة أحاديث (منها) حديث عبد الله بن عمرو بن العاص في صحيح مسلم « أن النبي ﷺ تلا قول الله تعالى في إبراهيم ﷺ ( رب إنهن أضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فإنه مني ) الآية ، وقول عيسى عليه السلام ( إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم ) فرفع يديه وقال : اللهم أمتي أمتي . وبكى فقال الله عز وجل يا جبرائيل اذهب إلى محمد — وربك أعلم — فسله ما يبكيك ؟ فاتاه جبريل فساله فأخبره رسول الله ﷺ بما قال — وهو أعلم — فقال الله يا جبريل اذهب إلى محمد فقل انا سترضيك في أمتك ولا نسوءك » (ومنها) حديث ابن عباس في صحيح البخاري قال فيه « ألا وانه يجاء برجال من أمتي يوم القيامة فيؤخذ بهم ذات الشمال فأقول : أصحابي ، فيقال : انك لا تدري ما أحدثوا

بعدك ، فأقول كما قال العبد الصالح ( وكنت عليهم شهيداً مادمت فيهم - الى قوله -  
الحكيم ) قال فيقال : انهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم » وفي حديث أبي هريرة  
عند البخارى وغيره بهذا المعنى زيادة « فأقول بعداً لهم وسحقاً » وقد ورد هذا  
المعنى في عدة أحاديث في الصحاح والسنن في ألفاظها بمض اختلاف لا يغير  
المعنى . منها أن هؤلاء الذين أحدثوا بعده ﷺ ينادون ، أى يطردون عن  
الحوض . واختلف العلماء فيهم فقليل هم الذين ارتدوا بعده عن الإسلام وقتلهم  
أبو بكر ، وقيل هم المنافقون ، وقيل هم المبتدعة ( ومنها ) حديث أبي ذر عند أحمد  
والنسائي وابن مردويه « أنه ﷺ قام بهذه الآية ( إن تعذبهم فانهم عبادك ) الخ  
حتى أصبح يركع بها ويسجد فسأله أبو ذر عن ذلك فقال : انى سألت ربي  
سبحانه الشفاعة فأعطانيها وهى نائلة ان شاء الله تعالى من لا يشرك بالله شيئاً »  
فهذه الأحاديث تدل على أن مقام التفويض غير مقام الشفاعة وان الشفاعة  
لا تنال أحداً يشرك بالله تعالى شيئاً ، وفاقاً لما جاء به الوحي على لسان عيسى ﷺ  
كما تقدم في هذه السورة ، وعلى لسان محمد ﷺ كما تقدم في آيتين من سورة النساء ، وفاقاً  
للآيات التى تنفى الشفاعة في الآخرة باطلاق أو تنفى قبولها ، أو تقيدها على تقدير  
حصولها بمثل قوله تعالى ( ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون )  
بعد ما تقدم من تفويض عيسى أمر قومه إلى ربه عز وجل بتلك العبارة  
البلغية ، في إثر تلك الأجوبة السديدة ، تتوجه النفس الى معرفة ما يقوله الرب في  
ذلك اليوم العظيم وتساءل عنه بلسان الحال أو المقال ان لم تسمعه وذلك قوله عز وجل  
**﴿ قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم ﴾** قرأ الجمهور « يوم » بالرفع وهو  
خبر هذا ، أى قال الله تعالى : ان هذا اليوم هو اليوم الذى ينفع فيه الصادقين  
صدقهم في إيمانهم وشهاداتهم ، وفي سائر أقوالهم وأحوالهم . وقرأه نافع بالنصب  
— وقيل بالبناء على الفتح — أى قال الله : هذا - أى الذى قاله عيسى - واقع  
أو كائن يوم ينفع الصادقين صدقهم . ثم بين هذا النفع بياناً مستأنفاً فقال :

**﴿ لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً رضى الله عنهم ورضوا  
عنه . ذلك الفوز العظيم ﴾** الجملة الأولى تقدم تفسيرها مراراً وأما الجملة الثانية فهى

بيان للنعيم الروحاني بعد ذكر النعيم الجنتاني، فإن رضا الله تعالى عنهم ورضاهم عنه هو غاية السعادة الأبدية في نفسه، وفيما يترتب عليه من عطايه تعالى وإكرامه، ومن كونهم يكونون ناعمين بذلك الإكرام مغتبطين به، إذ لا مطلب لهم أعلى منه فتمتد أعناقهم إليه وتستشرف قلوبهم له حتى يتوقف رضاهم عليه، وأما كونه سعادة في نفسه فيعلم من حال كل من كان في كنف إنسان والد أو أستاذ أو قائد أو رئيس أو سلطان فإن علمه برضاه عنه يجعله في غبطة وهناء وطمانينة قلب، ويكون سروره وزهوه بذلك على قدر مقام رئيسه الراضى عنه، على حد البيت الذي يتمثل به الصوفية :

قوم تخالجهم زهو بسيدهم والعبد يُزهِى على مقدار مولاه

على أن مرضاة رؤساء الدنيا لا يستلزم رضاه المرء وسين دائماً، لأن منهم الظالمين الذين لا يوفون أحداً حقاً وإن كانوا راضين عنه. ورضوان أكرم الأكرمين يستلزم رضا من رضى هو عنه لأنه يعطيه أضعاف ما يستحق، وفوق ما يؤمل ويرجو، كما قال تعالى في سورة آسم السجدة ( فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون ) ورضوانه تعالى فوق كل شيء كما قال في سورة التوبة بمعنى ما هنا ( وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله أكبر، ذلك هو الفوز العظيم )

والفوز : الظفر المطلوب مع النجاة من ضده . أو مما يحول دونه — وقال الراغب : الفوز الظفر بالخير مع حصول السلامة . — فعناء مركب من سلب وإيجاب ، كما يدل عليه قوله تعالى ( فن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز ) وإطلاقه على الظفر المطلوب وحده — كافي الآية التي نفسرها وآية التوبة التي بمعناها وما يشابهها — مراعى فيه المعنى السلبي بالقرائن الحالية ، كما يقال في الجيش الذي يغلب عدوه ويظفر بالغنائم منه : انه فاز ، وهو إذا نال مراده من هدم قلعة ودك حصن فهلك تحت أنقاضه فلا يقال انه قد فاز ، وإذا كان المهم في الفوز المعنى الإيجابي يعنى بالبلاء فيقال : فاز بكذا ، وإذا كان المهم بيان المعنى السلبي يعنى بمن فيقال : فاز من الهلاك ، قال تعالى ( فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ) وإنما سميت الفلاة مفازة على سبيل التفاؤل لأنها مظنة الهلاك

والإشارة في قوله تعالى (ذلك الفوز العظيم) إلى كل من النعمين الجنائي والريحاني اللذين يحصلان بعد النجاة من أهوال يوم القيامة ، وقيل : إنه للثاني فقط ، والأول أصح لأنه الأكل ، ولأن مثل هذا الإطلاق ورد في إثر إطلاق الجزاء بالجنة وحدها في آيتين من سورة التوبة غير الآية التي أوردناها آنفاً ، وفي إثر إطلاق الجزاء بالجنة مع النجاة من عذاب النار كما تراه في آخر سورة الدخان وفي معناه ما في سور المؤمن والحديد والصف والتغابن ، فإن ذكر المغفرة فيها يتضمن معنى النجاة من عذاب النار . فتنسأل الله الكريم الرحمن الرحيم ، أن يجعلنا من أهل هذا الفوز العظيم ، بفضلته وإحسانه ، وتوفيقنا لأسباب مرضاته .

ثم ختم جل جلاله هذه السورة بقوله ﴿ الله ملك السموات والأرض وما فيهن ﴾

وهو على كل شيء قدير وهو مناسب لما قبله مباشرة ومناسب لأن يكون ختاماً لمجموع ما في هذه السورة . أما الأول فلما بين ما لأهل الصدق عنده من الجزاء الحق في مقعد الصدق ، بين عقبيه سعة ملكه وعموم قدرته الدالين على كون ذلك الجزاء لا يقدر عليه غيره . وأما الثاني فلما كان أكثر آيات هذه السورة في محاجة أهل الكتاب عامة ، وبسط الحجج على بطلان أقوال النصاري في نبيهم خاصة ، وسائرهما في بيان أحكام الحلال والحرام ، مع النص على إكمال الدين بالقرآن ، وعلى وحدة الدين الإلهي واختلاف الشرائع والمناهج للأمم - ولما كان كل من ذينك القسمين في الأصول والفروع قد تكرر فيه الوعد والوعيد ، وقفي عليهما بذكر جمع الله تعالى الرسل يوم القيامة وموآلهم عن التبليغ ، وجواب أحدهم الدال على شهادتهم على أقوامهم بالحق ، وتفويض أمرهم إلى الله عز وجل .

لما كان مذكور كما ذكر ناسب أن نختم هذه السورة ببيان كون الملك كله والقدرة كلها لله وحده ، وأن ملك السموات والأرض وما فيهن لله وحده ، كما يدل عليه تقديم الظرف . وهو خبر المبتدأ ... وقد اختيرت كلمة «ما» في قوله «وما فيهن» على «من» الخاصة بمن يعقل ، وهو الذي من شأنه أن يملك ، لأن مدلولها أعم وأشمل ، وللإشارة إلى أن يوم الجزاء الحق يستوى فيه من يعقل ومن لا يعقل ، فلا يملك معه أحد شيئاً ، لاحقيقة ولا مجازاً ، ويدخل في ذلك المسيح

وأما الذين عبدا من دون الله ، فيتضمن الحصر والتعريض لعبادتهما ، وبالاتكال على شفاعتهما ، إذ الملك والقدرة لله وحده (من ذا الذي يشفع عنده إلا بأذنه) وغاية الأمر أنهما من عباد الله المسكرين (وقالوا : اتخذ الرحمن ولداً — سبحانه ، بل عباد مكرمون \* لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون \* يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون \* ومن يقل منهم : إني إله من دونه — فذلك نجزيه جهنم ، كذلك نجزي الظالمين) صدق الله العلي العظيم

## خلاصة سورة المائدة

انفردت هذه السورة بعدة مسائل في أصول الدين وفروعه وبتفصيل عدة أحكام أجملت في غيرها إجمالاً ، وأكثرها في بيان شئون أهل الكتاب ومحاجتهم ونحن نذكر قاري تفسيرنا بخلاصتها مراعين مناسبة بعض المسائل لبعض لا على ترتيب ورودها في السورة ، وجعلنا ذلك على قسمين :

القسم الأول ماهو من قبيل الأصول والقواعد الاعتقادية أو العملية \*

(١) أهم الأصول التي انفردت بها السورة ، بيان إكمال الله تعالى للمؤمنين دينهم الذي ارتضى لهم بالقرآن ، وإتمام نعمته عليهم بالإسلام ( راجع ص ١٥٤ — ١٦٧ ج ٦ )

(٢) انتهى عن سؤال النبي ﷺ عن أشياء من شأنها أن تسوء المؤمنين إذا أبديت لهم لما فيها من زيادة التكليف مثلاً ( راجع ص ١٢٥ — ٢٠٩ ج ٧ ) وقد علم من الآيات التي نزلت في هاتين المسألتين المتلازميتين أن كل حكم ديني من اعتقاد أو عبادة أو حلال أو حرام لم يدل عليه النص دلالة صريحة ولم تمض به السنة العملية من عهد النبي ﷺ فليس من الدين الذي هو حجة الله على كل من بلغتهم دعوة الرسول ، بحيث يطالبون به في الدنيا ويستلون عنه في الآخرة ، كما فصلنا ذلك في تفسيرهما مع بيان الفرق بين الأحكام الدينية والدنيوية. وأماما دل



عليه الكتاب أو السنة دلالة غير صريحة - ومنه أكثر ما اختلف أئمة العلم في دلالة - فهو حجة على من فهم منه الحكم لا على كل أحد كما بيناه في تفسير آية تحريم الخمر (٣) بيان أن هذا الدين الكامل مبني على العلم اليقيني في الاعتقاد والهداية في الأخلاق والأعمال ، وأن التقليد باطل لا يقبله الله تعالى ، كما هو صريح الآية ١٠٧ (راجع ص ٢٠٥ ج ٧) وتقدم مثلها في سورة البقرة .

(٤) بيان أن أصول الدين الإلهي على السنة الرسل كلهم هي الايمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح ، فمن أقامها كما أمرت الرسل من آية ملة - من ملل الرسل كاليهود والنصارى والصابئين - فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم في الآخرة ولا هم يحزنون (ص ٤٧٦ ج ٦) وتقدم مثل ذلك في سورة البقرة .

(٥) وحدة الدين واختلاف شرائع الأنبياء ومناهمم فيه .

(٦) هيمنة القرآن على الكتب الإلهية (ص ٤١٠ ج ٦)

(٧) بيان عموم بعثة النبي ﷺ وأمره بالتبليغ العام وكونه لا يسكف من حيث كونه رسولاً إلا التبليغ . وإن من حجج رسالته أنه بين لأهل الكتاب كثيراً مما كانوا يخفون من كتبهم وهو قسيمان (أحدهما) ماضع منه قبل بعثة النبي ﷺ بناء على الأصل المبين في هذه السورة وهو أنهم نسوا حظاً عظيماً مما ذكرهم الله به بإثزاله فيها (وثانيهما) ما كانوا يكتُمونه من الأحكام اتباعاً لأهوائهم مع وجوده في الكتاب كحكم رجم الزاني ، وقد بينا كلا من القسمين في موضعه من هذه السورة ولولا أن عهداً الأُمى مرسل من عند الله لما علم شيئاً من هذا ولا ذاك

(٨) عصمة الرسول ﷺ من الناس أن يضروه أو يقدروا على صده عن تبليغ رسالة ربه ، وهذا من دلائل نبوته ﷺ أيضاً ، فكم حاولوا قتله فأعياهم وأهجزم (ص ٤٧٣ ج ٦)

(٩) بيان أن الله أوجب على المؤمنين إصلاح أنفسهم أفرادها وجماعتها وأنه لا يضرم من ضل من الناس إذا هم استقاموا على صراط الهداية ، أي لا يضرم ضلاله في دنياهم لأن الله تعالى لا يجعل له سبيلاً عليهم ، ولا يضرم في أمر دينهم وآخرتهم لأن الله تعالى لم يكلفهم إكراه الناس على الهدى والحق ، ولا أن يخلفوا

لهم الهداية خلقا ، وإنما كلّفهم أن يكونوا مهتدين في أنفسهم بإقامة دين الله تعالى في الأعمال الفردية والمصالح الاجتماعية ، ومنها الدعوة إلى الحق والخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

(١٠) تأكيد وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بما بينه الله تعالى من لمن الذين كفروا من بنى إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم وتعليقه ذلك بأنهم كانوا لا يتقناهون عن منكر فعلوه .

(١١) نفى الحرج من دين الإسلام (ص ٢٥٨ و ٢٦٩ ج ٦)

(١٢) تحريم الغلو في الدين والتشدد فيه ولو بتحريم الطيبات وترك التمتع بها وتحريم الخبائث والاعتداء والإصراف في الطيبات (ص ٤٨٨ ج ٦ و ١٧-٣٢ ج ٧)

(١٣) قاعدة إباحة الإضرار للمحرم لذاته فيما يضطر إليه كالطعام ومنه أخذ الفقهاء قولهم : الضرورات تبيح المحظورات (راجع ص ١٦٧ ج ٦)

(١٤) قاعدة التفاوت بين الخبيث والطيب وكونهما لا يستويان في الحكم كما أنهما لا يستويان في أنفسهما وفيما يترتب عليهما . وهذا أصل عظيم من أصول التحليل والتحریم في الطعام وغيره يدل على تعليل الأحكام الشرعية بالحكم والمصالح . وعلى عدم استواء جزاء الخبيث والطيب من الناس عند الله عز وجل (ص ١٢٢ ج ٧)

وما كان تعليل الأحكام وبيان حكمته وقائدها إلا لأجل توخيها - كأحكام الطهارة وتحريم الخمر والميسر وبعض الطعام وأحكام الوصية والشهادة وإقسام الشهداء ليعين وإنك لتجد الذين يجملون ذلك لإعراضهم عن حكم القرآن وأسرار السنة قد جعلوا أمر الوضوء والغسل تعبديا محضا . لا يستلزم النظافة فعلا ولا قصداً ، وزعموا أن تحريم الخمر تعبدى لا يدل على تحريم كل مسكر بناء على رأيهم أن الخمر ما كان من عصير العنب خاصة ، فما القول في فهمهم لاسائر الأحكام ؟

(١٥) تحريم الاعتداء على قوم بسبب بغضهم وعداوتهم ، لأنه يجب على المؤمنين أن يلتزموا الحق والعدل ولا يكونوا كأهل السياسة المدنية (ص ١٢٨ و ٢٧٤ ج ٦)

(١٦) وجوب الشهادة بالقسط والحكم بالعدل والمساواة فيهما بين غير

المسلمين كالمسلمين ولو للأعداء على الأصدقاء ؛ وتأكيد وجوب العدل في سائر الأحكام والأعمال ( ص ٢٧٦ و ٢٨٣ و ٣٩٤ و ٤١٢ و ٤٣٠ ج ٦ )

(١٧) الأمر المطلق العام في أول السورة بالوفاء بالعقود التي يتعاقد الناس عليها في جميع معاملاتهم الدنيوية من شخصية ومدنية . وهذه قاعدة عظيمة من قواعد الشريعة الاسلامية ، وهي أن الله تعالى وكل أمر العقود التي يتعاملون بها إلى عرفهم ومواضعهم ، لأنها من مصالحهم التي تختلف باختلاف الأحوال ، فلم يقيد في أحكامها وشروطها بقيود دائمة إلا ما أوجبه الشرع مما لا يختلف باختلاف الأحوال والعرف ، كتحريم أكل أموال الناس بالباطل كالربا والقمار ، فكل عقد يتعاقد عليه الناس لم يحل حراما ولم يحرم حلالا مما ثبت بالنص ولو اقتضاء فهو جائز

(١٨) إيجاب التعاون على البر والتقوى ، ومنه تأليف الجماعات الخيرية والعلمية وتحريم التعاون على الأثم والعدوان

(١٩) بيان أن الله تعالى جعل الكعبة البيت الحرام قياما للناس في أمر دينهم ودنياهم ، فهو جعل تكويني باعتبار شرعي باعتبار آخر ، وهو يدل على علمه الواسع المحيط بالآشياء والحكم والمصالح والمنافع

(٢٠) النهي عن موالاة المؤمنين للكافرين وبيان أن من آيات النفاق ومرض القلب المسارعة في موالاةهم من دون المؤمنين ، خوفا أن تدور الدائرة على المؤمنين فتكون لهم يد عند أعدائهم يستفيدون بها منهم ( ص ٤٢٣ و ٤٤٤ ج ٦ )

(٢١) تفصيل أحكام الوضوء والغسل والتيمم مع بيان أن الله تعالى يريد أن يطهر الناس ويزكيهم بما شرعه لهم من أحكام الطهارة وغيرها . وشمول الطهارة في آية الوضوء لطهارة الظاهر والباطن . وهذا يدل على أن أحكام الطهارة كلها معقولة المعنى كما أشرنا إليه في المسألة الرابعة عشرة ، فيجب أن يتحرى بأداء ماورد به الشرع ما يتحقق به الحكمة منه . ويدل على أن الوسوسة في الطهارة مذمومة بخالفة لنص الشرع ومقصده

(٢٢) تفصيل أحكام حلال الطعام وحرامه وبيان ما حرم منه لكونه خبيثا في ذاته كالميتة وما في معناها والخنزير وما حرم لسبب ديني كالذي يذبح للأصنام .

(٢٣) تحريم الخمر وهو كل مسكر ، والميسر وهو القمار ، ومنه ما يسمى في عرف الناس اليوم بالمضاربات

(٢٤) أحكام محرمات الإحرام

(٢٥) تفصيل أحكام الصيد للحرم وغيرهم في أوائل السورة وأواخرها

(٢٦) حدود المحاربين الذين يفسدون في الأرض ، ويخرجون على أئمة العدل ، وحد السرقة وما يتعلق بالحد كسقوطه بالتوبة بشرطه

(٢٧) أحكام الأيمان وكفارتها وأيمان الأئمة والشهود

(٢٨) تأكيد أمر الوصية قبل الموت وأحكام الشهادة على الوصية وفي قضايها

وشهادة غير المسلم على المسلم ، والفرق بين الشهادة والإشهاد ، وإننا بعد الإطالة في تفسير الآيات في الوصية والشهادة فيها لخصنا مسائلها في ١٥ مسألة

(٢٩) الأمر بالتهوى في عدة آيات من هذه السورة تدخل في جمع الكثرة .

لأن صلاح أمور الدنيا والدين يتوقف على التزامها ، وإنما يرجى بتكرار الأمر بها في كل سياق بحسبه

(٣٠) بيان تفويض أمر الجزاء في الآخرة إلى الله تعالى وحده كما حكاه سبحانه

من قول المسيح في ذلك اليوم مقرونا بتعليقه ودليله ، وكون النافع في ذلك اليوم هو الصدق في الظاهر والباطن . جعلنا الله من أهله

### ﴿ القسم الثاني ﴾

( ماورد من الاخبار والحجاج والأحكام في شأن أهل الكتاب )

من الآيات في هذا القسم ما نزل في شأن أهل الكتاب عامة ومنه ما هو في أحد الفريقين خاصة . فن المشترك : وصفهم بالملو في دينهم المستلزم للتعصب الضار ، وباتباعهم أهواء من ضل قبلهم من الوثنيين وغيرهم ، وبالقرور في دينهم وزعمهم أنهم أبناء الله وأحباؤه ، وبأنهم مع ذلك نقضوا ميثاق ربهم ونسوا حظا عظيما مما ذكرهم الله به على ألسنة أنبيائهم . ولم يقيموا التوراة والانجيل كما أوجب الله عليهم وقد فند دعواهم أنهم أبناءه وأحباؤه بما يأتي ذكره قريبا . بين الله لهم حقيقة الأمر

وهي أنهم بشر من خلق الله ، لازمية لهم على سائر البشر في أنفسهم وذواتهم ، لأن البشر إنما يمتاز بعضهم على بعض بالعلوم الصحيحة والأخلاق الكريمة والأعمال الصالحة ، لا بالنسب والانتماء إلى الأنبياء والصالحين وإن كانوا مخالفين لهم في هدايتهم وذكر من جزائهم على سوء أعمالهم في الدنيا إلقاء العداوة والبغضاء بينهم ، وأنه يعذبهم في الدنيا بذنوبهم الشخصية والقومية كغيرهم ، وإن ذلك يدحض دعواهم أنهم أبناء الله وأحباؤه ، ودعاهم كافة إلى الاسلام ، والايان بخاتم الرسل عليه الصلاة والسلام ، الذي بين لهم حقيقة دينهم الذي كان عليه سلفهم ، ودحض ما زادوا فيه بالبرهان ، وبين بعض ما كانوا يخفون أو يجهلون منه أحسن بيان

ووصف التوراة والانجيل أحسن وصف . وذكر من أخبار التوراة قصة ابني آدم بالحق ، ومن أحكامها عقوبات القتل واتلاف الأعضاء والجروح ، ومن أخبار الانجيل والمسيح ما هو حجة على الفريقين ، وبين أن الكتاين أنزلا نوراً وهدى للناس ، وأنهم لو كانوا أقاموهما لكانوا في أحسن حال ، ولسارعوا إلى الايمان بما أنزله الله على خاتم رسله مصداقاً لأصلهما ، ومبيناً لما طرأ عليهما ، ومكلاً لدين الأنبياء جميعاً ، على سنة الله في النشوء والارتقاء ، التي هي أظهر في البشر منها في سائر الأشياء ، ولكنهم اتخذوا الاسلام هزواً واعباً في جملته وفي صلاته ، ووالوا عليه المناصبين له من أعدائه ، فنهى الله المؤمنين عن موالاتهم

وبما جاء في اليهود خاصة نعيّاً عليهم وبياناً لسوء حالهم - أنهم تقضوا ميثاق الله الذي أخذهم عليهم في كتابهم ونسوا حظاً عظيماً ذكروا به ، وحرفوا الكلم عن مواضعه ، وتركوا الحكم بالتوراة وأخفوا بعض أحكامها ، وحكوا الرسول ولم يرضوا بحكمه الموافق لها ، وإن من صفاتهم الغلبة عليهم قساوة القلب ، والخيانة والمكر . والكذب وقول الانم ، والمبالغة في سماع الكذب وأكل السمعة ، والسعي بالفساد في الأرض ، وفي إيقاد نار الفتن والحرب . وأنهم كانوا يقتلون الأنبياء والرسل بغير حق . وتمردوا على موسى إذ أمرهم بدخول الأرض المقدسة وقتال الجبارين فعاقبهم الله بالتية في الأرض ، وأنهم كانوا أشد الناس عداوة للمؤمنين ، حتى أنهم يوالون عليهم المشركين ، بسبب ماورثوه من تلك الصفات عن الغابرين . وذكر أنه عاقبهم على

ذلك كله باللعن على السنة الرسل ، وبالغضب والمسح . وهذه الصفات التي غلبت عليهم في زمن البعثة وقبله تثبتها تواريخهم وتواريخ غيرهم ، ومن المعلوم أنها لم تكن عامة فيهم ولا شاملة لجميع أفرادهم ، فقد أنصفهم الحكم العدل في هذه السورة وغيرها بالحكم على الكثير منهم أو على أكثرهم . ومنه قوله في هذه السورة (منهم أمة مقتصد) وكثير منهم ساء ما يعملون) و بينا في هذا الموضوع ما كان بعد النبي ﷺ من مساعدة اليهود للمسلمين في الشام والاندلس لعد لهم فيهم على النصارى الظالمين لهم ومما جاء في النصارى خاصة أنهم نسوا - كاليهود - حظا مما ذكروا به ، وأنهم قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم ، وقالوا إن الله ثالث ثلاثة ، ورد عليهم هذه العقيدة بالأدلة العقلية ، وبراهن المسيحية منها ومن منتحليها يوم القيامة ، وبين لهم حقيقة المسيح وأنه عبد الله ورسوله وروح منه ، وما أيده به من الآيات ، وحال حواريه وتلاميذه في الايمان ؛ وبين أنهم أقرب الناس مودة المؤمنين ، ( ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون ) فليراجع تفسير ذلك في أول الجزء السابع وجملة الآيات الواردة في أصل الكتاب تشهد لنفسها أنها من عند الله تعالى لا من عند محمد بن عبد الله العربي الذي لم يقرأ شيئا من تلك الكتب ، على أن تلك الآيات ليست موافقة لها ولهم موافقة الناقل المنقول عنه ، وإنما هي فوق ذلك حكم لهم وعليهم وفي كتبهم حكم المومن السميع العليم

أحكام السورة الخاصة بأهل الكتاب

لو كان هذا القرآن من وضع البشر لشرع معاملة أهل الكتاب الموصوفين بما ذكر - ولا سيما الذين ناصبوا الاسلام العداء عند ظهوره - بأشد الأحكام وأقبحاها . ولكنه تنزيل من حكيم حميد ، أمر في هذه السورة بمعاملتهم بالعدل ، والحكم بينهم بالقسط ، وحكم بحل مواكبتهم ، وتزويج نسائهم ، وقبول شهادتهم ، والعفو والصفح عنهم ، وهذه الأحكام التي شرعت هذه المعاملة الفضلى لهم نزلت بعد إظهار اليهود للنبي ﷺ والمؤمنين منتهى العداوة والغدر ، وبعد أن ناصبوه مع المشركين الحرب ، وهي تتضمن تأليف قلوبهم ، واكتساب مودتهم ( راجع ص ١٩٥ ج ٦ )

وقد ختم الله تعالى السورة بذكر الجزاء في الآخرة بما يناسب أحكامها كلها ،

كما بيناه في تفسير آخر آية منها .

روى أحمد والنسائي والحاكم وصححه والبيهقي في سننه وبعض رواة التفسير عن جبير بن نفير قال « حججت فدخلت على عائشة فقالت لي : يا جبير تقرأ المائدة ؟ قلت نعم . فقالت : أما إنها آخر سورة نزلت ، فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه ، وما وجدتم فيها من حرام فحرموه . وروى أحمد والترمذي وحسنه والحاكم وصححه والبيهقي في سننه عن عبد الله بن عمر قال « آخر سورة نزلت سورة المائدة والفتح وقد تقدم في آخر تفسير سورة النساء بعض ماورد في آخر ما نزل من القرآن من السور برمتها ومن الآيات ، وكان كل يروى ما وصل اليه علمه ، والله أعلم .

﴿ تم تفسير سورة المائدة ﴾

﴿ بقول محمد رشيد مؤلف هذا التفسير قد وفقني الله تعالى لانعام تفسير هذه السورة في أوائل شهر ربيع الآخر سنة ١٣٣٤ وكنت بدأت بتفسيرها في مثل هذا الشهر من سنة ١٣٣١ وسبب هذا البطء أنني أكتب التفسير لينشر في مجلة المنار فتارة أفسر في الجزء منه بضع آيات ، وتارة أفسر آية واحدة في عدة أجزاء وقديم شهر أو أكثر ولا أكتب في التفسير شيئاً ، وأسأل الله تعالى أن يوفقني لانعام هذا التفسير بمنع العوائق والمباركة في الوقت وأن يؤيدني فيه بروح من عنده ﴾

## ﴿ سورة الانعام - ٦ ﴾

(وهي السورة السادسة ، وآياتها ١٦٥ عند القراء السكوفيين ، وعليه مصحف الحكومة المصرية وفلوجل - و ١٦٦ عند البصريين والشاميين و ١٦٧ عند الحجازيين )

هي مكية - قيل : إلا آية واحدة هي قوله تعالى « ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة » فانها مدنية رواه ابن المنذر عن أبي جحيفة - وقيل إلا آيتين نزلتا في المدينة في رجل من اليهود قال : ما أنزل الله على بشر من شيء ، فقتل فيهم « وما قدروا الله حق قدره إذا قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء » الآيتين - رواه أبو الشيخ عن

الكلبي وسفيان - وقيل هما ( قل تعالوا أتت ما حرم ربكم ) الخ الآيتين ، رواه اسحق بن راهويه في مسنده عن شهر بن حوشب ، وما قبله أقوى من جهة معنى الآيتين ، فانه في محاجة اليهود الذين كانوا في المدينة ، وأما ( قل تعالوا ) الآيتين فمعناها من موضوع السور المسكية ، وهما متصلتان بما بعدهما ، وقيل : إن الآية الثالثة بعدهما مدنية أيضاً ، كما رواه ابن النحاس عن ابن عباس وسيأتي قريناً وقيل إلاست آيات ( وما قدروا الله حق قدره ) إلى آخر الآيتين بعدها و ( قل تعالوا ) إلى آخر الآيتين بعدها : وهذا جمع بين الأقوال السابقة كلها .

وقال السيوطي في الانتقان : قال ابن الحصار : استثنى منها تسع آيات ولا يصح به نقل ، خصوصاً ما قد ورد أنها نزلت جملة ( قلت ) قد صح النقل عن ابن عباس باستثناء ( قل تعالوا ) الآيات الثلاث كما تقدم . والبواقي ( وما قدروا الله حق قدره ) لما أخرجه ابن أبي حاتم أنها نزلت في مالك بن الصيف ، وقوله ( ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً ) الآيتين - نزلتا في مسيلة . وقوله ( الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه ) وقوله ( والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق ) اهـ أقول : قد ثبت أن بعض الآيات كانت تصدق على وقائع تحدث بعد نزولها أو قبله فتذكر للاستشهاد أو الاحتجاج بها في الواقعة منها ، فيظن من معها حينئذ من الصحابة ولم يكن معها من قبل أنها نزلت في تلك الواقعة . وكثيراً ما كان يقول الصحابي إن آية كذا نزلت في كذا - وهو يريد أنها نزلت في إثبات هذا الأمر أو حكمه أو دالة عليه فيظن الراوي عنه أنها نزلت عند حدوث ذلك الأمر ، والصحابي لا يريد ذلك . وقد نقل السيوطي هذا المعنى عن ابن تيمية والزرخشى ، والتحقيق أن مثل هذا يعد من التفسير لا من الحديث المسند . ولما كان وجود آيات مدنية في سورة مسكية أو آيات مسكية في سورة مدنية خلاف الأصل ، فالتحتم عدم قبول القول به إلا إذا ثبت برواية صحيحة السند صريحة المتن سالمة من المعارضة والاحتمال ، وإنا لم نرهم صححوا مما رووه من الاستثناء إلا رواية ابن عباس في استثناء ثلاث آيات من موضوع السور المسكية ولعلمهم لو ذكروا لنا الرواية بنصها لما وجدنا فيها حجة على ما قالوا .

وأما ما روى في نزول الانعام جملة واحدة فقد أخرجه غير واحد من المحدثين



عن غير واحد من الصحابة والتابعين - ففي الاتقان أنه أخرجه أبو عبيد والطبراني عن ابن عباس، والطبراني من طريق يوسف بن عطية - وهو متروك - عن ابن عمر مرفوعاً وعن مجاهد وعطاء، وفي كل رواية من هذه الروايات أنها نزلت يشيعها سبعون ألف ملك إلا أثر مجاهد فإنه قال فيه خمسمائة ملك . قال السيوطي : فهذه شواهد يقوى بعضها بعضاً ، ثم نقل عن ابن صلاح أنه روى ذلك من طريق أبي ابن كعب بسند ضعيف وقال : ولم نزله إسناداً صحيحاً ، وقد روى ما يخالفه . فروى أنها لم تنزل جملة بل نزلت آيات منها بالمدينة اختلفوا في عددها قليل ثلاث وقيل ست وقليل غير ذلك اهـ . وعزاه في الدر المنثور إلى آخرين أخرجه أيضاً عن ذكر وعن أنس وأبي بن كعب مرفوعاً وعن ابن مسعود وأسماء بنت يزيد وأبي جحيفة وعلى المرتضى فكثر الروايات في مسألة لا مجال فيها للرأي فتكون اجتهادية ولا للهوى فتكون موضوعة ولا لغلط الرواة فتكون معلولة - لا بد أن يكون لها أصل صحيح ونقول : انه لم يرو أحد أنها لم تنزل جملة واحدة بهذا اللفظ المناقض لذلك الروايات المصراحة بنزولها جملة واحدة كحديث ابن عمر « نزلت على سورة الانعام جملة واحدة يشيعها سبعون ألف ملك » وإنما مراد ابن الصلاح بذلك ما روى من استثناء بعض الآيات ، وقد علمت أنه ليس فيه نص صحيح صريح يدل على ذلك فرواية نزولها جملة واحدة أرجح بموافقتها للأصل وبكونها مثبتة بروايات الاستثناء نافية والمثبت مقدم على النافي ، وقد جمع بينهما من قال أنها نزلت جملة واحدة واستثنى كابن عباس ( والاستثناء معيار العموم ) وإذا كان ما صححه السيوطي من استثناء ثلاث آيات عن ابن عباس هو ما رواه ابن النحاس عنه في ناسخه فقد انحل الاشكال فن نص عبارته : سورة الانعام نزلت بمكة جملة واحدة فعلى مكة إلا ثلاث آيات منها نزلن بالمدينة ( قل تعالوا أتت ) إلى تمام الآيات الثلاث اهـ فقد صح بهذه الرواية إذاً أن هذه السورة الطويلة نزلت جملة واحدة ، وهذا نص توقيفي عرف أصله المرفوع فهو لا يحتمل التأويل ، على أن استثناء الآيات الثلاث فيه يحتمل التأويل كما تقدم ، وابن عباس لم يكن بمكة ممن يحفظ القرآن ويروي الحديث ، فإنه ولد قبل الهجرة بثلاث سنين أو خمس ، وإنما روى

ذلك عن غيره فيحتمل أن يكون الاستثناء من رأيه أو رأى من روى هو عنه وان يكون مرويا عنه بالمعنى ويكون بعض الرواة هو الذى عبر بالاستثناء وإذا كان هذا الاستثناء صحيحا فمباراه أن السورة بعد أن أنزلت جملة واحدة ألحق بها ثلاث آيات مما نزل بالمدينة ، فبطل بذلك ما قديتوهم من كلام ابن الصلاح وما يظنه كثير من الناس من أنه لم ينزل شيء من السور الطول ولا سور المئين جملة واحدة لأن ما اشتهر نزوله جملة واحدة غير هذه السورة كله من المفصل ( وسور المفصل من ق أو الحجرات إلى آخر المصحف في الأشهر ) وقد روى أبو هريرة ما يدل على أن قوله تعالى ( وأنذر عشيرتك الأقربين ) نزل بالمدينة وقد ثبت عن ابن عباس أنه نزل بمكة ، وأنه لما جمع النبي ﷺ بطون قریش وأنذرهم عملا بالآية قال له أبو لهب : ثبت يدك سائر اليوم ألهذا دعوتنا ؟ فأُنزل الله عز وجل ( ثبت يدا أبي لهب ) السورة ، وانما يروى ابن عباس وأبو هريرة مثل هذا مرسلًا إذ لم يكن لهما رواية مرفوعة إلا بعد الهجرة بسنين ، وقد صرح الحافظ ابن حجر في الفتح بأن روايتهما لنزول آية ( وأنذر عشيرتك ) مرسله وكلاهما في البخارى

وقد مال السيد الألوسى في روح المعاني إلى القول بضعف ما ورد في نزول الانعام جملة واحدة ونقل عن الإمام حكاية الاتفاق على القول بنزولها جملة وأنه استشكل ذلك بأنه كيف يمكن أن يقال حينئذ في كل واحدة من آياتها إن سبب نزولها الأمر الغلاني ، مع أنهم يقولونه ؟ ثم أشار إلى ضعف حكاية الامام الاتفاق ويمكن أن يدفع الاشكال ( أولا ) بأنه لم يقل أحد بأن لكل آية من آيات هذه السورة سبباً وإنما قيل ذلك في زهاء عشر من آياتها ( وثانياً ) أن ما قيل في أسباب نزول تلك الآيات بعضه لا يصح والبعض الآخر لا يدل على نزول تلك الآيات متفرقة ، وإما قالوا إن آية كذا نزلت في كذا أو في قول المشركين كيت وكيت ، وهذا هو الأكثر فإذا صح كان معناه أن تلك الآيات نزلت بعد تلك الوقائع والأقوال مبينة حكم الله فيها وهذا لا ينافي نزولها دالة على ذلك في ضمن السورة وقال الإمام الرازي في أول تفسيره لهذه السورة قال الأصوليون هذه السورة اختصت بنوعين من الفضيلة - أحدهما أنها نزلت دفعة واحدة ، والثاني أنها

شيعة سابعون ألفا من الملائكة . والسبب فيه أنها مشتملة على دلائل التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وإبطال مذاهب المبطلين والملحدين ، وذلك يدل على أن علم الأصول في غاية الجلالة والرفعة ، وأيضا فانزل ما يدل على الأحكام قد تكون المصلحة أن ينزله الله تعالى قدر حاجتهم وبحسب الحوادث والنوازل ، وأما ما يدل على علم الأصول فقد أنزله الله تعالى جملة واحدة ، وذلك يدل على أن تعلم علم الأصول واجب على الفور لاعلى التراخي . ١٠

ومراد بالاصول عقائد الدين وإنما يجب تعلمها على طريقة القرآن لاعلى طريقة المتكلمين وفلاسفة اليونان . ولم يذكر في الكلام عن السورة في أوائلها ما نقله عن الأوسى فلم له ذكره في أثناء تفسير السورة ، فان لقب « الامام » إذا أطلق في كتب من بعد الرازي من المفسرين والمتكلمين والاصوليين والمنطقيين فانما يتصرف اليه وفي فتح البيان: قال القرطبي: قال العلماء هذه السورة أصل في محاجة المشركين وغيرهم من المبتدعين ومن كذب بالبعث والنشور وهذا يقتضي إنزالها جملة واحدة لأنها في معنى واحد من الحجة وإن تصرف ذلك بوجوه كثيرة وعليها بنى المتكلمون أصول الدين ١١

مناسبة هذه السورة لما قبلها

من نظر ترتيب السور كلها في المصحف يرى أنه قد روعي في ترتيبها الطول والنوسط والقصر في الجملة ، ومن حكمته أن في ذلك عوناً على تلاوته وحفظه ، فالناس يبدءون بقراءته من أوله فيكون الانتقال من السبع الطول إلى المئين فالثنائي فالمفصل<sup>(١)</sup> أنفي للمل وأدعى إلى النشاط ، ويبدءون بحفظه من آخره لأن ذلك أسهل على الأطفال ، ولكن في كل قسم من الطول والمئين والمفصل تقدما لسور قصيرة على سور أطول منها ، ومن حكمة ذلك أنه قد روعي التناسب في معاني السور ، مع التناسب في السور ، أي مقدار الطول والقصر .

(١) قالوا إن السبع الطول أولها البقرة وآخرها التوبة ، وإن سور المئين ما كانت آياتها أكثر من مائة أو قريبا منها والثاني ما كانت آياتها أقل من مائة مما قبل المفصل سميت ثنائي لأنها ثنائية المئين أو لأنها ثنتي وتعاد كثيرا في التلاوة - وسميت الفاصحة الثاني لهذا المعنى أيضا وهي المفصل مفصلا لكثرة الفصل بين سورة وتقدم تحديده .

وقد تقدم هذه السورة أربع السور الطولى ، وهى بعد الفاتحة التى لا يراعى  
مناسبتها لما بعدها وحده ، إذ هى فاتحة القرآن كله ، وهذه السور الأربع مدنية وبينها  
من التناسب فى الترتيب ما بيناه . وقد جاء بعدهن سورتا الأنعام والأعراف المكيّتان  
وبعدهما سورتا الأنفال والتوبة المدنيّتان ، ويقعان فى أوائل الربع الثانى من القرآن  
وما بعدها من سور النصف الأول من القرآن كله مكيّ ، وسور الربع الثالث كلها  
مكية أيضا إلا سورة النور ، فإنها مدنية وإلا سورة الحج ففى مختلف فيها والتحقيق  
إنها مختلطة . وأما الربع الرابع فهو مختلط وأكثره سور المفصل التى تقرأ كثيرا فى الصلاة  
فينبغى بيان مناسبة جعل سورتي الأنعام والأعراف بعد الأربع المدنية الأولى  
وقبل السورتين المدنيّتين اللتين بعدهما ثم مناسبة الأنعام للمائدة خاصة :

سورة البقرة أجمع سور القرآن لأصول الاسلام وفروعه ففىها بيان التوحيد  
والبعث والرسالة العامة والخاصة وأركان الاسلام العملية ، وبيان الخلق والتكوين  
وبيان أحوال أهل الكتاب والمشرّكين والمنافقين فى دعوة القرآن ، ومحااجة الجميع وبيان  
أحكام المعاملات المالية والقتال والزوجية ، والسور الطولى التى بعدها متممة لما فيها من ثلاث  
الأولى منها مفصلة لكل ما يتعلق بأهل الكتاب ، ولكن البقرة أطالت فى محااجة اليهود  
خاصة ، وسورة آل عمران أطالت فى محااجة النصارى فى نصها الأول ، وسورة  
النساء حاجتهم فى أواخرها ، واشتملت فى أثنائها على بيان شؤون المنافقين مما أجل  
فى سورة البقرة ، ثم أتمت سورة المائدة محااجة اليهود والنصارى فيما يشتركان فيه وفيما  
ينفرد كل منهما به . ولما كان أصل العقائد هو الأهم المقدم فى الدين ، وكان شأن أهل  
الكتاب فيه أعظم من شأن المشرّكين ، قدمت السور المشتملة على حاجتهم  
بالتفصيل ، وناسب أن يجرى بعدها ما فيه محااجة المشرّكين بالتفصيل وتلك سورة  
الأنعام لم تستوف ذلك سورة مثلاً ، فهى متممة لشرح ما فى سورة البقرة مما يتعلق  
بالعقائد ، وجاءت سورة الأعراف بعدها متممة لما فيها ومبينة لسنن الله تعالى فى  
الأنبياء المرسلين وشؤون أممهم معهم وهى حجة على المشرّكين وأهل الكتاب جميعاً  
ولكن سورة الأنعام فصلت الكلام فى إبراهيم الذى ينتمى اليه العرب وأهل الكتاب  
فى النسب والدين ، وسورة الأعراف فصلت الكلام فى موسى الذى ينتمى اليه أهل

الكتاب ويقع شريعته جميع أنبيائهم حتى عيسى المسيح عليهم الصلاة والسلام ولما تم بهذه الصورة تفصيل ما أجمل في سورة البقرة من العقائد في الالهيات والنبوت والبعث ناسب أن يذكر بعدها ما يتم ما أجمل فيها من الاحكام ولا سيما أحكام القتال والمناقضين ، وكان قد فصل بعض التفصيل في سورة النساء ، فكانت سورة الأنفال والتوبة هما المفصلتين لذلك وبهما يتم ثلث القرآن

وقد علم بما شرحناه أن ركن المناسبة الأعظم بين سورتي المائدة والأنعام أن المائدة معظمها في محاجة أهل الكتاب ، والأنعام معظمها بل كلها في محاجة المشركين ، ومن التناسب بينهما في الأحكام أن سورتي الأنعام قد ذكرت أحكام الاطعمة المحرمة في دين الله والذبايح بالإجمال ، وسورة المائدة ذكرت ذلك بالتفصيل وهي قد أنزلت أخيراً كما هو معلوم - ومن التفصيل في هذه المسألة ما في سورة الأنعام من الكلام على محرمات الطعام عند المشركين ، وما في المائدة من الكلام على طعام أهل الكتاب

هذا ما أراه من وجوه التناسب في الكليات بين هذه السورة التي شرعت في تفسيرها وبين ما قبلها مباشرة وما قبلها وما بعدها مطلقاً . ثم رجعت إلى ما ذكر في كتب التفسير من ذلك دون تصفح آيات السورة فرأيت في روح المعاني ما نصه : «وجه مناسبتها لآخر المائدة على ما قاله بعض الفضلاء أنها افتتحت بالحمد وتلك اختتمت بفصل القضاء وهما متلازمان كما قال سبحانه ( وقضى بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين ) وقال الجلال السيوطي في وجه المناسبة إنه تعالى لما ذكر في آخر المائدة ( لله ملك السموات والارض وما فيهن ) على سبيل الاجمل افتتح جل شأنه هذه السورة بشرح ذلك وتفصيله ، فبدأ سبحانه بذكر خلق السموات والارض ، وضم تعالى اليه أنه جعل الظلمات والنور وهو بعض ما تضمنه ما فيهن ، ثم ذكر عز اسمه أنه خلق النوع الانساني وقضى له أجلاً وجعل له أجلاً آخر للبعث ، وأنه جل جلاله منشىء القرون قرناً بعد قرن ، ثم قال تعالى ( قل لمن ما في السموات ) الخ فأثبت له ملك جميع المظروفات لغارف المسكن ، ثم قال عز من قائل ( وله ما سكن في الليل والنهار ) فأثبت أنه جل وعلا ملك جميع المظروفات

لغرف الزمان ، ثم ذكر سبحانه خلق سائر الحيوان من الدواب والطيور ، ثم خلق النوم واليقظة والموت ، ثم أكثر عز وجل في أثناء السورة من الانشاء والخلق لما فيه من النيرين والنجوم وخلق الإصباح وخلق الحب والنوى وإنزال الماء وإخراج النبات والثمار بأنواعها وإنشاء جنات معروشات وغير معروشات إلى غير ذلك مما فيه تفصيل ما فيه من وذكر عليه الرحمة وجها آخر في المناسبة أيضاً وهو أنه سبحانه لما ذكر في

سورة المائدة ( يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ) الخ وذكر جل شأنه بعده ( ما جعل الله من بحيرة ) الخ فأخبر عن الكفار أنهم حرموا أشياء مما رزقهم الله تعالى افتراء على الله عز شأنه ، وكان القصد بذلك تحذير المؤمنين أن يحرموا شيئاً من ذلك فيشابهوا الكفار في صنعمهم وكان ذكر ذلك على سبيل الإيجاز - ساق جل جلاله هذه السورة لبيان حال الكفار في صنعمهم فآتى به على الوجه الآتين والتمط الأكل ، ثم جادلهم فيه وأقام الدلائل على بطلانه وعارضهم وأقضهم إلى غير ذلك مما اشتملت عليه القصة ، فكانت هذه السورة شرحاً لما تضمنته تلك السورة من ذلك على سبيل الإجمال وتفصيلاً وبسطاً وإماماً واطناً ، وافتتحت بذكر الخلق والملك لأن الخالق الملك هو الذي له التصرف في ملكه ومخلوقاته بإباحة ومنعها وتحريمها وتحليلها ، فيجب أن لا يعترض عليه سبحانه بالتصرف في ملكه .

« ولهذا السورة أيضاً اعتلاق من وجه بالفاتحة لشرحها إجمال قوله تعالى ( رب العالمين ) وبالبقرة لشرحها إجمال قوله سبحانه ( الذي خلقكم والذين من قبلكم ) وقوله عز اسمه ( الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ) وبآل عمران من جهة تفصيلها لقوله جل وعلا ( والآنعام والحرث ) وقوله تعالى ( كل نفس ذائقة الموت ) الخ وبالنساء من جهة ما فيها من بدء الخلق والتقبيح لما حرموه على أزواجهم وقتل البنات ، وبالمائدة من حيث اشتمالها على الاطعمة بأنواعها .

« وقد يقال : إنه لما كان قطب هذه السورة دائراً على إثبات الصانع ودلائل التوحيد حق قال أبو إسحاق الأسفرايني : أن في سورة الانعام كل قواعد التوحيد ناسبت تلك السورة من حيث إن فيها إبطال ألوهية عيسى الصلاة والسلام وتوبيخ الكفرة على اعتقادهم الفاسد وأقترأهم الباطل

« هذا - ثم انه لما كانت نعمه سبحانه وتعالى مما تفوت الحصر ، ولا يحيط بها نطاق العد ، إلا أنها ترجع إجمالاً إلى إيجاد وإبقاء في النشأة الاولى وإيجاد وإبقاء في النشأة الآخرة وأشير في الفاتحة التي هي أم الكتاب إلى الجميع وفي الانعام إلى الابداد الاول وفي الكهف إلى الابقاء الاول وفي سبأ إلى الابداد الثاني وفي فاطر إلى الابقاء الثاني - ابتدئت هذه الحس بالتحميد ، ومن اللطائف أنه سبحانه وتعالى جعل في كل ربع من كتابه الكريم المجيد سورة مفتوحة بالتحميد » اهـ وستعلم ما فيه

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(١) الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ  
الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ، ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ (٢) هُوَ الَّذِي  
خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ، ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ، ثُمَّ أَنْتُمْ  
تَمُوتُونَ (٣) وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ  
وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ

افتتح الله كتابه بالحمد ، ثم افتتح به أربع سور مكيات أخرى مشتملة كل منها على دعوة الاسلام ومحاجة المشركين فيها ، الاولى الانعام وهي آخر سورة كاملة في الربع الاول من القرآن ، والثانية الكهف وهي مشتركة بين آخر الربع الثاني وأول الربع الثالث ، والثالثة والرابعة وسبأ واطر ، وهما آخر الربع الثالث ، وليس في الربع الرابع سورة مفتوحة بالحمد . وقد قرن الحمد في الاولى بخلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور ، وفي الثانية بانزال القرآن على عبده الكامل وكل منها سمى نوراً بل هما أعظم أنوار الهداية . وفي الثالثة بخلق السموات والارض وبحمده تعالى في الآخرة وبصفات الماسكة والخبرة والعلم بما ينزل من السماء وما يرجع

فيها - والرابعة بخلق السموات والارض وجعل الملائكة رسلا أولى أجنحة ووصفه بسعة القدرة ، والملائكة من الانوار الالهية التي تنزل من السماء والتي تعرج فيها . فظهر بها ان السور الثلاثة مفصلة لما أجمل في الاولى ( الانعام ) مما حمد الله عليه كما انها مؤيدة لما فيها من إثبات التوحيد والرسالة والبعث

الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور \* الحمد هو الثناء الحسن والذكر بالجليل - كما تقسم شرحه في سورة الفاتحة - واسناد الحمد إلى الله تعالى خبر منه تعالى على المختار ، والعبد يحكيه بالتلاوة مؤمناً به فيكون حامداً لمولاه ، ويذكره في غير التلاوة انشاءً للحمد وتذكراً له ، ويجوز أن يكون الحمد هنا انشاءً منه تعالى وان انشاء الحمد بالجملة الخبرية جمع بين الخبر والانشاء ، أفنى سبحانه على نفسه بما علم به عبادة الثناء عليه ، فأثبت ان كل ثناء حسن فهو ثابت له بالاستحقاق وبما هو متصف به من الخلق والايجاد والاعداد والامداد . فذاته تعالى متصفة بجميع صفات الكمال وجوياً فالكمال الاعلى داخل في مفهوم حقيقتها أو لازم بين من لوازمه . وقد وصف تعالى نفسه في مقام هذا الحمد بصفتين من صفاته الفعلية التي هي من موجبات الحمد له ، وهما خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور أما خلق السموات والارض فمعناه ايجاد هذه العوالم العلوية التي نرى كثيراً منها فوقنا ، وهذا العالم الذي نعيش فيه ايجاداً مرتباً منتظماً . وقد تقدم القول في معنى الخلق لغة وشرعاً

وأما جعل الظلمات والنور فهو في الحسيات بمعنى ايجادها لأن هذا هو معنى الجعل المتعمد إلى مفعول واحد ، وسيأتي بيان معناه في المعنويات . قال الزمخشري في الكشف : جعل يتعمد إلى مفعول واحد إذا كان بمعنى أحدث رأياً كقوله ( وجعل الظلمات والنور ) و إلى مفعولين إذا كان بمعنى صير كقوله ( وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً ) والفرق بين الخلق والجعل أن الخلق فيه معنى التقدير وفي الجعل معنى التضمين كانشاء شيء من شيء ، أو تصيير شيء شيئاً ، أو نقله من مكان إلى مكان ومن ذلك ( وجعل منها زوجاً ) ( وجعل الظلمات والنور ) لأن الظلمات من الاجرام



المتكافئة والنور من النار (وجعلنا لهم أزواجا) <sup>(١)</sup> (أجعل الآلهة إلها واحداً) اه وقد أخذ الرأزي من غير عزم زاد عليه قوله : وإنما حسن لفظ الجمل هنا لأن النور والظلمة لما تعاقبا صار كل واحد منهما كأنما تولد من الآخر . اه وقال أبو السعود والجمل هو الانشاء والابداع كأنخلق خلا أن ذلك يختص بالانشاء التكويني وفيه معنى التقدير والتسوية ، وهذا عام له - كما في الآية السابعة . وللتشريع أيضا كما في قوله تعالى (ما جعل الله من بحيرة) الآية . اه المراد منه ، وفيه كلام آخر فيها يلائس مفعوله من الظروف . وقد بينا في تفسير قوله تعالى (١٠٠: ٥) جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس) أن الجمل فيها خلقى تكويني وأمرى شرعى معا . وقد بين الزاغب في مفرداته وجود استعمال الجمل فكانت خمسة فليراجعها في مفرداته من شاء . والظلمة الحالة التي يكون عليها كل مكان ليس فيه نور فلا عدم النور - أي قدمه - كما يورمه كلام كثير من العلماء مع قولهم إن الظلمة هي الأصل كما سيأتى . قال الراغب : الظلمة عدم النور ، وقال : النور الضوء المنتشر الذي يمين على الابصار ، وقال : الضوء ما انتشر من الأجسام النيرة ، ويقال ضاءت النار وأضاءها غيرها . اه وفرق بعضهم بين الضياء والنور بما لا محل لذكره هنا . ولا يوجد شيء في العالم أظهر ولا أغنى عن التعريف من النور والضوء ، وحسبك أنه هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره من المبصرات ، فهو أعظم المظاهر الحسية للرب تبارك وتعالى . على أن بيان حقيقته العلمية من أعسر الأمور ، وكثيرا ما كان الخفاء من شدة الظهور ، وأقرب ما نعرفه به للجمهور أن نقول : هو اشتعال يحدث في أجسام لطيفة منبثة في الهواء وفي الأجسام الكثيفة التي تستوقد بها النار .

والنور قسبان : حسي صوري وهو ما يدرك بالبصر . ومعنوي عقلي أو روحي وهو ما يدرك بالبصيرة ، وقد أطلقت كلمة النور في التنزيل على القرآن ، وعلى النبي ﷺ كما تقدم في سورتي النساء والمائدة .

وقد أفرد النور وجمعت الظلمة هنا وفي كل آية قوله بل فيها بين النور والظلام سواء

(١) في الأصل : وجعلناكم أزواجا . ولا يوجد هذا اللفظ في القرآن ولكن فيه (وخلقناكم أزواجا) فصحيحناه بأقرب ما يحتمله لأن الكلام في الجمل .

كان ذلك في الحسى أو المعنوى ، بل لم يذكر النور في القرآن إلا مفرداً والظلمة إلا جمعا ، وحكمة ذلك أن النور شيء واحد وإن تعددت مصادره ولكنه يكون قويا ويكون ضعيفا ، وأما الظلمة فهي تحدث بما يحجب النور من الأجسام غير النيرة وهي كثيرة جدا ، وكذلك النور المعنوى شيء واحد في كل نوع من أنواعه أو جزئى من جزئياته ، ويقابل كلا منهما ظلمات متعددة ، فالحق واحد لا يتمدد والباطل الذى يقابله كثير ، والهدى واحد لا يتمدد والضلال الذى يقابله كثير ، مثال ذلك توحيد الله تعالى وما يقابله من التعميط والشرك في الألوهية بأنواعه والشرك في الربوبية بأنواعه - وفضيلة العدل وما يقابله من أنواع الظلم ، وقدينا ذلك في تفسير سورتي البقرة والمائدة وقدمت الظلمات في الذكر على النور لأن جنسها مقدم في الوجود فقد وجدت مادة الكون وكانت دخانا مظلماً - أو سديما كما يقول علماء الفلك - ثم تكونت الشمس بما حدث فيها من الاشتغال من شدة الحركة كما يقولون ، ويشير إليه أو يؤيده حديث عبدالله بن عمرو عند أحمد والترمذى « إن الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره - وفي رواية ثم ألقى عليهم من نوره - فمن أصابه نوره اهتدى ومن أخطاه ضل » والظاهر أن هذا النور هو المعنوى من حيث إنه مشبه بالنور الحسى في تكوينه . وأما حديث عائشة عند مسلم « خلقت الملائكة من نور وخلق الجان من مارج من نار وخلق آدم مما وصف لكم » فالظاهر أن النور فيه هو الحسى ، ولا يقتضى ذلك أن ترى الملائكة كما يرى النور فالفرق بين الشيء وما خلق منه أصله عظيم كما نراه في أنفسنا . ويجوز أن يكونوا من نور غير هذا الذى نراه بأعيننا .

وسبق الظلمات المعنوية للنور المعنوى أظهر ، فإن نور العلم والهداية كسبي في البشر ، وما كان غير كسبي في ذاته كالوحي فتلقاه كسبي وفهمه والعمل به كسبيان ، وظلمات الجهل والأهواء سابقة على هذا النور ، فالرسول لا يولد رسولا وإنما يوتى الرسالة إذا بلغ أشده واستوى ، والعالم لا يولد عالما ولا الفاضل فاضلا « إنما العلم بالتعلم والحلم بالتحلم » ( والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون )

وقد اختلف مفسرو السلف في المراد من الظلمات والنور هنا فأخرج أبو الشيخ

عن ابن عباس « وجعل الظلمات والنور » قال السكندر والإيمان . وأخرج هو وغيره عن قتادة أنه قال في الآية « خلق الله السموات قبل الأرض والظلمة قبل النور والجنة قبل النار » الخ وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن السدي قال الظلمات ظلمة الليل والنور نور النهار . وأخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن مجاهد قال : نزلت هذه الآية في الزنادقة . قالوا : إن الله لم يخلق الظلمة ولا الخنافس ولا العقارب ولا شيئا قبيحا وإنما خلق النور وكل شيء حسن ، فأنزل الله فيهم هذه الآية . وأخرج أبو الشيخ عنه أيضا أن قوله تعالى ( خلق السموات والأرض ) رد على الزنادقة المنكرين لوجود الله تعالى وقوله ( وجعل الظلمات والنور ) رد على المجوس الذين زعموا أن الظلمة والنور هما المدبران - وقوله ( ثم الذين كفروا يربهم يعدلون ) رد على مشركي العرب ومن دعا دون الله إلهًا

وجملة القول أن بعضهم قال بأن المراد بالظلمات هنا الظلمات الحسية وبالنور النور الحسى ، وبعضهم قال بما يقابل ذلك ، وفي القول الأول رد على المجوس أو الثنوية الذين زعموا أن للعالم ريين أحدهما النور وهو الخالق للخير والثاني الظلمة وهو خالق الشر . ويجوز الجمع بين إرادة الحسى والمعنوى من كل من اللفظين . وقال الواحدى : الأولى حمل اللفظين عليهما - واستشكله الرازى لأنه مبني على القول بجواز الجمع بين الحقيقة والحجاز ، والمختار عندنا جوازه وجواز استعمال المشترك في معنياه أو معانيه إذا احتمل المقام ذلك بلا التباس كاهنيا ، والتعبير بالجمل دون الخلق بلا ثم هذا فإن الجمل يشمل الخلق والأمر - أى الشرع - كما تقدم فيفسر جعل كل نور بما يليق به ، فجعل الدين شرعه والقرآن أنزاله والرسول إرساله والعلم والهدى تهيته أسبابها وقدم ذكر خلق السموات على خلق الأرض لأنه أعظم وأشرف وقيل لأنها خلقت قبل الأرض كما ذكر عن قتادة آنفاً والأول أظهر وفي الثاني خلاف معروف

﴿ ثم الذين كفروا يربهم يعدلون ﴾ هذه الجملة معطوفة على جملة ( الحمد لله ) أو على جملة « خلق السموات والأرض » وقد عطفت بتم الدالة على بعد ما بين مدلولي المعطوف والمعطوف عليه ، لإفادة استبعاد مفاعله الكافرون وكونه ضد ما كان يجب عليهم الإله الحقيقي بجميع المحامد لكونه هو الخالق لجميع الكون العلوى والسفلى وما

فيه من الظلمات الحسية والمعنوية ، والهادى لما فيه من النور الذى يهتدى به الموقنون فى كل ظلمة منها ؛ كأنه قال : وهم مع ذلك يعدلون به غيره أى يجعلونه عدلا له ، أى عدلا مساويا له فى كونه يعبد ويدعى لكشف الضر وجلب النفع ، فهو يعنى يشركون به ويتخذون له أندادا ، وقيل يعدلون بأفعاله عنه وينسبونها إلى غيره ممن لم يجعله سببا لتلك الأفعال كالمعبودات التى ينسبون إليها ما ليس لها أدنى تأثير فيه ، وأدنى من هذا أن تنسب إلى الأسباب مع نسيان فضل الله الذى سخر لهم تلك الأسباب ؛ وإنما الواجب معرفة السبب والخالق الواضع للأسباب رحمة منه بالعباد ، وقيل معناه يعدلون عن الحق وهو التوحيد وما يستلزمه من حمد الخالق وشكره من قولهم : عدل عن الشيء عدولا إذا جار عنه وانحرف ، ومال إلى غيره وانصرف

هو الذى خلقكم من طين ثم قضى أجلا وأجل منسمى عنده ثم أنتم تموتون ﴿ هذا كلام مستأنف جاء على الالتفات عن وصف الخالق تعالى بما دل على حمده وتوحيده إلى خطاب المشركين الذين عدلوا به غيره فى العبادة ، يذكروهم به بما هو ألصق بهم من دلائل التوحيد والبعث ، وهو خلقهم من الطين وهو التراب الذى يخالطه الماء فيكون كالعجين ، وقد خلق الله آدم أبا البشر من الطين كخلق أصول سائر الأحياء فى هذه الأرض إذ كانت حالتها مناسبة لحدوث التولد الذاتى ، بل خلق كل فرد من أفراد البشر من سلالة من طين ، فبنية الانسان مكونة من الغذاء ومنه ما فى رحم الأنثى من جراثيم الفسل وما يلقحه من ماء الذكر ، فهو متولد من الدم والدم من الغذاء والغذاء من نبات الأرض أو من لحوم الحيوان المتولد من الأرض فرجع كل إلى النبات وإنما النبات من الطين . ومن تفكر فى هذا ظهر له ظهوراً جليلاً أن القادر عليه لا يعجزه أن يعيد هذا الخلق كما بدأه ، إذا هو أمات هذه الأحياء بعد انقضاء آجالها التى قضاهما لها فى أجل آخر يضر به لهذه الإعادة بحسب علمه وحكمته والأجل فى اللغة هو المدة المضروبة للشيء أى المقدار المحدود من الزمان وقضاء الأجل يطلق على الحكم به وضربه للشيء وعلى القيام بالشيء وفعله ، إذ أصل القضاء : فصل الأمر قولاً كان ذلك أو فعلاً — كما قال الراغب — مثال الأول : أن شعبيا عاينه السلام قضى أجلا لخدمة موسى له ثمانى سنين وأجلا آخر

اختيار يا سنتين ، فهذا قضاء قولى ، وقد قضى موسى عليه السلام الأجل المضروب كما قال تعالى ( فلما قضى موسى الأجل وسار بأهله ) الآية — وذلك قضاء فعلى . والقضاء قد يكون نفسياً ، كأن يضرب الانسان فى نفسه أجلاً لعمل يعمله بأن يكون فى نهار أو ساعة من نهار ، وبعد هذا من القضاء القولى ، لأنه من متعلق الكلام النفسى — على أن الكلام إنما يكون على مقتضى العلم — وقد يقتضيه ويفصل فيه كتابة بالقضاء القولى يشمل الكلام النفسى وبما هو مظهر له من لفظ أو كتاب أو غير ذلك وقد أخبرنا عز وجل أنه قضى لمبادء أجلين — أجلاً لمدة حياة كل فرد منهم ينتهى بموت ذلك الفرد — وأجلاً لاعدائهم وبعثهم بعد موت الجميع وانقضاء عمر الدنيا ، وقيل : ان الأجل الآخر هو أجل حياة مجموعهم الذى ينتضى بقيام الساعة وقيل غير ذلك ، جاء فى تفسير الحافظ ابن كثير فى تفسير الأجلين مانصه : قال سعيد بن جبير عن ابن عباس : « ثم قضى أجلاً » يعنى الموت « وأجل مسمى عنده » يعنى الآخرة . ( وعزاه أيضاً إلى ١٠ من التابعين ) وقول الحسن فى رواية عنه : « ثم قضى أجلاً » وهو ما بين أن يخلق إلى أن يموت « وأجل مسمى عنده » وهو ما بين أن يموت إلى أن يبعث — هو يرجع إلى ما تقدم وهو تقدير الأجل الخاص وهو عمر كل انسان . وتقدير الأجل العام هو عمر الدنيا بكاملها ثم انتهائها وقضاؤها وزوالها والمصير إلى الدار الآخرة . وعن ابن عباس ومجاهد « ثم قضى أجلاً » يعنى مدة الدنيا « وأجل مسمى » يعنى عمر الانسان إلى حين موته . وكأنه مأخوذ من قوله تعالى بعد هذا ( وهو الذى يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ) الآية <sup>(١)</sup> وقال عطية عن ابن عباس « ثم قضى أجلاً » يعنى النوم يقبض الله فيه الروح ثم يرجع ( أى الروح ) إلى صاحبه عند اليقظة « وأجل مسمى عنده » يعنى أجل موت الانسان . وهذا قول غريب انتهى ما أورده ابن كثير ، وهذا القول الذى استقر به مأخوذ من قوله تعالى فى سورة الزمر ( الله يتوفى الأنفس حين موتها وان لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى ) ولكن الأجل المسمى هنا هو الموت ولم يسم التوفى الاول

(١) تنمة الآية وهو محل الشاهد ( ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى ثم اليه مرجعكم )

وهو النوم أجلاء، على أن القرآن استدل على البعث بالنوم واليقظة في آية الانعام الآتية  
 وآية الزمر وغيرهما كقوله في سورة النمل (ألم يروا أننا جعلنا الليل ليسكنوا فيه والنهار مبصرا)  
 هذا وإن من تتبع ذكر الأجل المسمى في القرآن في سياق الكلام عن الناس  
 يراه قد ورد في عمر الانسان الذي ينتهي بالموت فراجع في ذلك سورة هود ١١: ٣  
 والنحل ١٦ : ٦١ وطه ٢٠ : ١٢٩ والعنكبوت ٢٩ : ٥٣ وفاطر ٣٥ : ٤٥ والزمر  
 ٣٩ : ٤٢ وغافر ٤٠ : ٦٧ ونوح ٧١ : ٤ وقد ذكر بعضها آنفا. فإذا عد هذا مرجحا يتسع  
 مجال تأويل الأجل الأول في الآية وهو الذي لم يوصف بالمسمى، فيحتمل ما تقدم  
 من أنه النوم وغير ما تقدم من الأقوال التي قالها مفسرو الخلف ومنها ما عراه الرازي  
 إلى حكماء الاسلام من « أن لكل مسلم أجلين أحدهما الأجل الطبيعية والثاني  
 الآجال الاخترامية ». أما الآجال الطبيعية فهي التي لو بقي ذلك المزاج مصوتا من  
 العوارض الخارجية لانتهد مدة بقائه إلى الوقت الغلافي، وأما الآجال الاخترامية فهي  
 التي تحصل بسبب من الأسباب العارضة كالغرق والحرق ولدغ الحشرات وغيرها من  
 الأمور المضلة « اه ومنها أنه ما انقضى من عمر كل أحد . ومنها قول أبي مسلم إنه  
 ما انقضى من آجال الأمم الماضية. والمسمى عنده أجل من يأتي من الأمم لأنه لا يزال غيبا  
 ومعنى « مسمى » عنده أي لا يعلمه غيره، كذا قالوا وهذا انما يظهر إذا أريد بهذا  
 الأجل الساعة أي القيامة، لأنها هي التي لم يطلع عليها ملكا مقرر با ولا نبيا مرسلا . وأما  
 إذا أريد به الموت فلا يظهر أن يكون معنى كونه مسمى عنده أنه مكتوب عنده في  
 الكتاب الذي كتب به مقادير السموات والأرض وفيما يكتبه الملك عند ما ينفخ  
 الروح في الجنين، كما ثبت في حديث الصحيحين « ويؤمر بأربع كلمات : يكتب  
 رزقه وأجله وعمله وشقى أو سعيد » فمعنى العندية إذا اختصاص ذلك بالعلم العلوي  
 الذي لا يصل إليه كسبنا، فهي عندية تشریف وخصوصية . وهذه الكتابة كالعلم  
 الالهي بالشيء لا تقتضي الجبر ولا سلب اختيار العبد، كما بيناه في مواضع كثيرة  
 وقوله تعالى « ثم أنتم تمترون » هو كقوله قبله « ثم الذين كفروا بربهم  
 يعدلون » في دلالة على استبعاد الامتراء وهو الشك في البعث من الإله القدير الذي  
 خلقكم وقدر آجالكم، فدل ذلك على قدرته وحكمته دلالة لا تبقى لاستبعاد البعث

وجها ، فإذا كان سبب الاستبعاد عدم رؤية مثال لهذا البعث — وهو الواقع — فمثله أنكم لا ترون مثلا لخلق أصلكم وجدكم الأول من تراب ولا لخلق غيركم من أنواع الحيوان ، فان التولد الذاتي لا يقع في هذه الازمان ، خلافا لما كان ينوهم علماء القرون الماضية في تولد دود الفاكة والجبن والفيران .

﴿ وهو الله في السموات وفي الأرض ﴾ اسم الجلالة «الله» علم لرب العالمين خالق السموات والأرض ، وقد كان هذا معروفا عند مشركي العرب . قال تعالى في سورة العنكبوت ( ٢٩ : ٦١ ) ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله ، فأني يؤفكون ) ومثلها في سورة الزمر ( ٣٩ : ٣٩ ) وفي معنى هذا السؤال والجواب آيات كثيرة وردت في سياق إثبات التوحيد والبعث . راجع من آية ٨٠ إلى ٩٠ من سورة المؤمنين ومن آية ٦١ إلى ٧٠ من سورة النمل فمن هذه الآيات تعلم أن اسم الجلالة يشمل هذه الصفات أو يستلزمها ، فعنى الآية أن الله تعالى هو الله المتصف بهذه الصفات المعروفة المعترف له بها في السموات والأرض ، كما تقول : إن حاتما هو حاتم في طي وفي جميع القبائل — أي هو المعروف بالجلود المعترف له به في كل قومه وفي غيرهم ، وأن فلانا هو الخليفة في مملكته وفي جميع البلاد الإسلامية . وفي معنى هذا قوله تعالى في أواخر الزخرف ( ٤٣ : ٨٤ ) وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله وهو الحكيم العليم ) الخ الآيات ، وجعل بعضهم المعنى الاشتقاق في الاسم الكريم إما المعبود وإما المدعو ، وهذا هو معنى «الإله» وهو داخل في مفهوم الإسم الأعظم ، والمعنى على هذا : كعنى آية الزخرف أي وهو المعبود أو المدعو في السموات والأرض ، وقال الحافظ ابن كثير : إنه الأصح من الأقوال ، وفي الآيات وجوه أخرى : فمنها أنه المعروف بالإلهية أو التوحد بالإلهية فيهما — ومنها أنه الذي يقال له الله فيهما لا يشرك به في هذا الاسم . وقيل إن «في السموات وفي الأرض» متعلق بما بعده ، وفيه إشكال نحوي وإشكال معنوي وزعمت الجهمية أن المعنى أن الله تعالى كائن في السموات والأرض ، ومنه أخذوا قولهم . إنه في كل مكان ، والله أعلى وأجل مما قالوا ، فهو بائن من خلقه غير حال فيه كله ولا في جزء منه ، وما صح من إطلاق كونه في السماء ليس معناه أنه

حال في هذه الاجرام السماوية كلها أو بعضها ، وإنما هو إطلاق لاثبات علوه على خلقه غير مشابه لهم في شيء ، بل هو بائن منهم ليس كئله شيء .

وأما جملة ﴿ يعلم سركم وجهركم ﴾ فهي تقرير لمعنى الجملة الأولى لأن الذى استوى في علمه السر والعانية هو الله وحده ، وإلا فهو كلام مبتدأ بمعنى : هو يعلم سركم وجهركم ، أو خبر ثان قيل أو ثالث ﴿ ويعلم ما تكسبون ﴾ من الخير والشر فيجازيكم عليه

(٤) وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ (٥) فَقَدْ كَذَّبُوا بِآلِحقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ (٦) أَلَمْ يَرَوْكُمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّهِمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ يُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِذْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ ، فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ

أرشدت الآيات الثلاث السابقة إلى دلائل وحدانية الله تعالى في ربوبيته وألوهيته ، وأنها على ظهورها لم تمنع الكافرين من الشرك في الألوهية ، وأرشدت إلى دلائل البعث وإلى أنها على قوتها لم تمنع المشركين من الشك فيه ، وبينت الثالثة أن الله تعالى المتصف بالصفات التى يعرفونها ولا ينكرونها هو الله فى عالمى السموات والأرض ، المحيط علمه بكل شيء ، فلا ينبغي أن يتخذ معه إله فيهما . ولكن المشركين جهلوا ذلك فجوزوا أن يكون غير الرب إلها وعبدوا معه آلهة أخرى ، فبين لهم الوحي الحق فى ذلك وان الله الذى يعترفون بأنه هو رب السموات والأرض وما فيهن هو الإله المعبود بالحق فيهن - ثم أرشدت هذه الآيات الثلاث اللاحقة إلى سبب عدم اهتدائهم بالوحي ، وأنذرهم عاقبة التكذيب بالحق ، وتلو ذلك فى الآيات التى بعدهن كشف شبهاتهم على الوحي وبعثه النبي عليه الصلاة والسلام فيكون الكلام فى أصول الدين كلها وكل السورة تفصيل له . قال عز وجل :



﴿وماتأتيتهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين﴾ أي لم يكن كل أمرهم أنهم لم يستدلوا بما ذكر في الآية الأولى من البينات على التوحيد ، ولا بما ذكر في الثانية على البعث ، ولم ينظروا فيما يستلزمه كونه سبحانه هو الله في السموات وفي الأرض ، المحيط علمه بالسر والظهر وكسب العبد ، بل يعطف على هذا ويزاد عليه أنهم أضافوا إلى عدم الاهتداء بالآيات الثابتة الدائمة التي يرونها في الآفاق وفي أنفسهم عدم الاهتداء بالآيات المتجددة التي تهديهم إلى تلك وتبين لهم وجه دلالتها وهي آيات القرآن ، المرشدة إلى آيات الأكوان ، والمثبتة لنسبة حمد عليه للصلاة والسلام ، وفي معناها كل ما يدل على نبوته ﷺ من المعجزات ، وذلك أنهم لا تأتيهم آية من هذه الآيات من عند ربهم - ولا يقدر عليها غيره - إلا كانوا معرضين عنها ، غير متدبرين لمعناها ، ولا ناظرين فيما تدل عليه وتستلزمه فيفتدوا به . وأصل الأعراض التولى عن الشيء الذي يظهر به عرض المتولى المدبر عنه ، أي فهم لهذا الأعراض عن النظر في الآيات المنزلة وما فيها من الإعجاز العلمي والقضي يظنون معرضين عن الآيات الكونية الدائمة الدالة على أن هذا الرب الواحد الذي بيده ملكوت كل شيء هو الحقيق بالالوهية وحده ، وأنه لا يجوز أن يدعى غيره ولا أن يعبد سواه ، لأن الربوبية والالوهية متلازمان . فالآيات الدالة على أن الرب واحد دالة أيضاً على أنه هو الاله وحده ، ولولا إعراضهم عن الآيات المنزلة والتأمل فيها عناداً من رؤسائهم ، وجوذاً عن التقليد من دهايمهم ، وهو المانع عن النظر في الآيات الكونية لنظروا في النوعين نظر الاستقلال في الاستدلال فظهر لهم ظهوراً لا يحتمل المراء ولا يقبل الجدل ، فالآية معطوفة على ما قبلها متممة لمعناها والمضارع المنفي فيها على إطلاقه دال على التجدد والاستمرار أو على بيان الشؤون وشرح الحقائق كقوله تعالى ( الله يعلم ما تحمل كل أنثى ) فلا يلاحظ فيه حال ولا استقبال وفي معنى هذه الآية أول سورة الشعراء وسنأتي قريباً ، وآية في أول سورة الأنبياء وهي (٢١:٢) ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون ٣ لاهية قلوبهم) وقوله « من آية » يدل على استغراق النفي أو تأكيد . وإضافة الآيات إلى الرب تفيد أن إنزاله الوحي وبعثه للرسل وتأيدهم وهدايته للخلق بهم كله من مقتضى

ربوبيته ، أى مقتضى كونه هو السيد المالك المربى خلقه المدير لأمورهم على الوجه الموافق للحكمة . وأنه لا يقدر عليه غيره - فالذين يؤمنون بالرب ولا يؤمنون بكتبه ورسله يجهلون قدر ربوبيته وكنه حكمته ورحمته - وقيل : إن المراد بالآيات هنا الدلائل الكونية الثابتة ، وهو ضعيف ، فإن هذه لا يكاد يعبر عنها بالآيات ، لأنها ماثلة دائماً للبصائر والأبصار ، وإنما يعبر بالآيات عن آيات الوحي التى تتجدد وعا يتجدد مثلها من المعجزات ومصداق الأخبار الغيب ، كالأخبار بنصر الرسل وخذلان أقوامهم وآيات الساعة مثال ذلك آيات الأنبياء والشعراء المشار اليهما آفناً وقوله تعالى ( أولم تك تأتكم رسلكم بالبينات ) ( وقالوا معها تأتينا به من آية لتسحرنا بها ) ( أفأمنوا أن تأتيمهم غاشية من عذاب الله )

ولما بين أن شأنهم الإعراض عن الآيات المنزلة وسائر ما يؤيد الله به رساله رتب عليه قوله ( فقد كذبوا بالحق لما جاءهم ) أى فبسبب ذلك الشأن الكلى العام - وهو استمرارهم على الإعراض عن النظر فى الآيات - فقد كذبوا بالحق الذى جاءهم لما جاءهم فلم يترشوا ولم يتأملوا ، وإنما كذبوا ما جهلوا ، وما جهلوا إلا لأنهم أسدوا على أنفسهم مسالك العلم ، وهذا الحق الذى كذبوا به هو دين الله الذى جاءهم به خاتم رسله ﷺ من العقائد والعبادات والآداب ، وأحكام الحلال والحرام والمعاملات ، وقد دعاهم أولاً بمثل هذه السورة إلى كلياته مجملة ثم مفصلة ، وإنما كان يكون التفصيل بقدر الحاجة ، إلى أن تم الدين كله فأكل الله به النعمة ، والحق فى أصل اللغة الموافقة والمطابقة كما قال الراغب ، أو الأمر الثابت المتحقق بنفسه فهو كلى له جزئيات كثيرة ، وكلما أطلق فى مقام يعرف المراد منها بالقرائن اللفظية أو المعنوية ، وقد أطلق فى القرآن بمعنى الغوى المطلق وعلى البارى تعالى وعلى القرآن وعلى الدين ، وذكر الدين مضافاً إلى الحق إضافة بيانية كقوله تعالى ( هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ) وقوله ( ولا يدينون دين الحق ) وأطلق بمعنى أخرى تفهم من السياق فى كل موضع - فالأظهر عندنا أن المراد بالحق هنا الدين المبين فى القرآن ، وروى عن قتادة تفسيره بالقرآن هنا وفى مثله من سورة (ق) ولا فرق بينه وبين ما قبله فى المعنى ، فإن تكذيبهم بالدين الذى نزل به القرآن هو عين

التكذيب بالقرآن الذى نزل بهذا الدين ، ولكن الأظهر فى توجيه اللفظ والتناسب بين هذه الآية وما قبلها وعطفها عليها بفاء السببية: أن يقال : ان اعراضهم عن آيات القرآن الدالة بإعجازها على كونها من عند الله وعلى رسالة من أنزلت عليه — وبمعانيها على دلائل التوحيد والبعث . وعلى أحكام الشرائع والآداب ، قد كان سببا ترتب عليه تكذيبهم بالحق الذى أنزل القرآن لبيانها وهو تلك المعانى التى هى دين الله عز وجل . وإذا فسر الحق هنا بالقرآن نفسه يكون المعنى أنهم كانوا يعرضون عن كل آية من القرآن فكان ذلك سببا لتكذيبهم بالقرآن ، وان المعرض عنه والمكذب به واحد ، ووجهه أبو السعود ، بضرب من تكلفه المهود ، وقد يتخرج على القول بأن فاء السببية تأتى بمعنى لام العلة فتدل على أن ما بعدها سبب لما قبلها ، وفى هذا القول مقال وفى التخريج عليه مالا يخفى من الضعف ، ولكن يظهر ذلك على القول بأن الآيات التى شأنهم الاعراض عنها هى دلائل الإكوان أو المعجزات مطلقا ، إذ يقال حينئذ فى تقدير الربط : إن كانوا معرضين عن الآيات فقد كذبوا بما هو أعظم آية ، وأظهر دلالة ، وهو الحق الذى تحدوا به ، فمعجزوا عن الإتيان بسورة من مثله . وقد علمت أن المختار فى الآيات الأول ، وقيل : ان الحق هنا هو النبي ﷺ قاله ابن جرير الطبرى . وقيل الوعد والوعيد

﴿ فسوف يأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون ﴾ أى فمقابلة هذا التكذيب انه سوف يحل بهم مصداق الأخبار العظيمة الشأن مما كانوا يستهزئون به من آيات القرآن . والمراد بهذه الأنباء ما فى القرآن من الوعد بنصر الله لرسوله واطهار دينه ووعيد أعدائه بتعذيبهم وخذلانهم فى الدنيا ثم بهلاكهم فى الآخرة . وقد أقام ذلك فكان من أوائل ما نزل بهم من القحط ، وما حل بهم فى بدر ، ثم تم ذلك فى يوم الفتح . وقد دلت الآية على ما جاء مصرحا به فى سور أخرى من استهزاء مشركى مكة — والكلام فيهم — بوعد الله ووعيده ، وكذا بآياته ورسله ، ولا حاجة إلى تقدير ذلك فى الكلام ، فهو وان لم يقدر من بدائع إعجاز القرآن ، وقد تكررت فى القرآن ذكر استهزائهم واستهزاء من قبلهم من الكفار بالرسول وبما جاءوا به من الوعد والوعيد وانذارهم عاقبة هذا الاستهزاء فى آيات وبيان نزول العذاب

بهم في آيات أخرى كقوله ( وحق بهم ما كانوا به يستهزئون ) وهو في سورة هود والنحل والأنبياء والزمر وأكثر الحواميم

جاء الوعيد على الاستهزاء هنا بحرف التسويف ، وجاء في آيتين مثل هاتين الآيتين في أول الشعراء بحرف التنفيس ، وذلك قوله تعالى ( وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين \* فقد كذبوا فسيأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون ) وقد حذف هنا مفعول كذبوا ، وذكر السيد الألوسي في روح المعاني تعليل ذلك بما نصه : وفي البحر إنما قيد الكذب بالحق هنا وكان التنفيس بسوف وفي الشعراء ( فقد كذبوا فسيأتيهم ) بدون تقييد الكذب ، والتنفيس بالسین لأن الأنعام متقدمة في النزول على الشعراء ، فاستوفى فيها اللفظ وحذف من الشعراء وهو مراد إحالة على الأول ، وقد ناسب الحذف الاختصار في حرف التنفيس فجاء بالسین اه أقول : ويحسن أن يزداد على ذلك أنه لما كان فعل الاستقبال المقرون بسوف أبعد زماناً من المقرون بالسین تعين الأول فيما ينزل أولاً والثاني فيما ينزل آخرأ

وقال الرازي في تفسير الآية : اعلم أن الله تعالى رتب أحوال هؤلاء الكفار على ثلاث مراتب ( فالمرتبة الأولى ) كونهم معرضين عن التأمل في الدلائل والنفي في البينات ( والمرتبة الثانية ) كونهم مكذبين بها وهذه المرتبة أزيد مما قبلها لأن المعرض عن الشيء قد لا يكون مكذباً به ، بل يكون غافلاً عنه غير متعرض له ، فإذا صار مكذباً به فقد زاد على الاعراض ( والمرتبة الثالثة ) كونهم مستهزئين بها لأن المكذب بالشيء قد لا يبلغ تكذيبه به إلى حد الاستهزاء ، فإذا بلغ إلى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في الإنكار فبين تعالى أن أولئك الكفار وصلوا إلى هذه المراتب الثلاثة على هذا الترتيب اه وفي هذه الآيات عبرة لنا في حال الذين أضاعوا الدين ، من أهل التقليد الجامدين ، وأهل التفرنج الملحدين ، فهي تنادي بفتح التقليد وتصرح بوجوب النظر في الآيات والاستدلال بها ، وبأن التكذيب بالحق والجرمان منه معلول للاعراض عنها ، وثبت أن الاسلام دين مبني على أساس الدليل والبرهان ، لا كالاديان المبنية على وعث التقليد للاخبار والرهبان ، أو الرؤساء والسكهاء ، وماذا فعل المسلمون بعد هذا التبيان ؟ تبع جماهيرهم سنن من قبلهم شبراً بشبر وذراعاً بذراع ،

وأضاعوا حجة دينهم بتقليد فلان وعلان ، وعكسوا القاعدة المأثورة عن سلفهم وهي اعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال ، ولولا حفظ الله جل وعلا لهذا القرآن وتوفيقه سلف الأمة للعناية بتدوين سنة المصطفى ﷺ وأخذ طائفة من أهل النظر بهديهما في كل زمان ، اضاع من الوجود هذا الاسلام كما ضاعت من قبله سائر الأديان ، ولم يغن عن ذلك وجود الالوف المؤلفة من كتب الفقه وكتب الكلام . كان عاقبة ذلك أن الحق صار مجهولاً في نفسه عند الأكثرين ، فاتخذ الناس رؤساء جهالا للدين والدنيا ولدين ، فنواطأ الفريقان على اضطهاد حملة الحجة من العلماء المستقلين ، وظنوا أن ذلك من الكياسة التي تقتضيها السياسة ، ويحفظ بها أمر الملك والزباسة ، وما كان إلا فتنة لهم ، أضاعوا بها دينهم وملكمهم على أيدي أقوام من أumm الشمال ، اقتبسوا من الاسلام وأهله الأولين ذلك الاستقلال ، ففسخوا ما كانوا فيه من ظلمات التقليد بنور الاستدلال ، فبلغوا من العزة والسيادة أوج الكمال .

ثم استدار الزمان فافتتن بعض المسلمين ، بما رأوا عليه هؤلاء المستقلين ، ولكن داء التقليد العضال لم يفارقهم في هذه الحال ، فطفقوا يقلدوهم في الأزياء والعادات وظواهر الأحكام والأعمال ، فازدادوا بذلك خزيًا على خزي وضلالاً على ضلال ، إذ هدموا مقومات أمنهم ومشخصاتها ، ولم يستطيعوا أن يكونوها بمقومات ومشخصات غيرها .

فهذه الآيات الكريمة حجة على مقلدة المسلمين وعلى مقلدة الأوروبيين ، فانهم هم الذين أضاعوا الدنيا والدين . وأعجب أمر هؤلاء المتفرنجين أنهم يدعون الاستقلال ، ويظنون أن ما يهذبون به من الشبهات الدينية والاجتماعية ضرب من الاستدلال ، فهم دلائلهم على ما تركتم من هداية ، وما استحدثتم من غواية ، فاننا لمناظرتم مستعدون ، وكم دعوناكم إليه وأنتم لا تجهيئون ؟

﴿ ألم يروا كم أهلكننا من قبلهم من قرن مكنهم في الأرض ما لم نمكن لكم ﴾  
 الرؤية هنا علمية و(القرن) من الناس القوم المقترنون في زمن واحد جمعه قرون وقد استعمل في القرآن بهذا المعنى مفرداً وجمعاً واختلف في الزمن المحدد

للقرون فأوسط الأقوال أنه سبعون أو ثمانون سنة، وقيل مائة أو أكثر وقيل ستون أو أربعون، والمعقول أنه مقدار متوسط أعمار الناس في كل زمان. وذهب بعضهم إلى تحديد القرن بالحالة الاجتماعية التي يكون عليها القوم. فقال الزجاج إنه عبارة عن أهل عصر فيهم نبي أو فائق في العلم، أي أو ملك من الملوك، وهذا أقرب إلى استعمال القرآن فالظاهر أن قوم نوح قرن وإن امتد زمنه فيهم زهاء ألف سنة. وقوم عاد قرن وقوم صالح قرن، ويطلق القرن على الزمان نفسه والمشهور في عرف الكتاب اليوم أن القرن مائة سنة. (والتمكن) يستعمل باللام وفي يقال: مكن له في الأرض - جعل له مكانا فيها - ونحوه أرض له، ومنه (إنا مكناه في الأرض) ويقال: مكنه في الأرض - أي أثبتته فيها، ومنه (ولقد مكناهم فيما أن مكناكم فيه) كذا في الكشف. قال وانتقارب المعنيين جمع بينهما في هذه الآية. وقيل إن مكنه ومكن له كونه ووهب له، وقال أبو على اللام زائدة كردف له، وسيأتي تحقيق معنى الاستعمالين والسما المطر والمدرار المغزار فهو صيغة مبالغة من الدر، وهو مصدر دراقين درأ أي كثر وغزرو يسمى اللبن الحليب درأ كالمصدر

والارسال والانزال متقاربان في المعنى لأن اشتقاق الإرسال من رسل اللبن وهو ما ينزل من الضرع متتابعاً، وقال الراغب: أصل الرسل الانبعثات على التثنية ويقال ناقة رسالة سهلة السير، وإيل حراسيل - منبعثة انبعثاً سهلاً، ومنه الرسول المنبعث، ثم ذكر أن الإرسال يكون يبعث من له اختيار كالرسل والرسول بالتسخير كالرسل الريح والمطر وبترك المنع نحو قوله (أرسلنا الشياطين على الكافرين) ويستعمل فيما يقابل الإمساك نحو (وما يمساك فلا مرسل له)

والكلام استئناف لبيان ما توعدهم به وكونه مما سبقت به سفته في المكذبين من أقوام الأنبياء، والمعنى ألم يعلم هؤلاء الكفار المكذبون بالحق كم أهلكننا من قبلهم من قوم أعطيناهم من التمكين والاستقلال في الأرض وأسباب التصرف فيها ما لم نعطهم هم مثله، ثم لم تكن تلك المزايا والنعم بمناعة لهم من عذابنا لما استحقوه بذنوبهم (أ كفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر) ؟ لا هذا ولا ذاك، فاما الايمان وإما الهلاك

وكان الظاهر أن يقال : مكنتهم في الأرض - أي القرون - ما لم نمكنهم - أي الكفار المحسكي عنهم المستغفم عن حالهم . فعُدل عن ذلك بالالتفات عن الغيبة إلى الخطاب لما في إيراد الفعلين بضميرى الغيبة من إيهام اتحاد مرجعها وكون المثبت عين المنفى . فقبل : ما لم نتمكن لكم : وإنا لم يقل « ما لم نمكنكم » أو : « ومكنا لهم ما لم نتمكن لكم » - وهو مقتضى المطابقة - لنكتة دقيقة لا يدركها إلا من قه الفرق بين مكنته ومكن له ، وقد غفل عنه جماهير أهل اللغة والتفسير ، والتحقيق أن معنى مكنته في الأرض أو في الشيء : جعله متمكناً من التصرف تام الاستقلال فيه . وأما مكن له فقد استعمل في القرآن مع التصريح بالمفعول به ومع حذفه ، فالأول كقوله تعالى ( وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم ) وقوله ( أولم نتمكن لهم حرماً آمناً ) والثاني كقوله تعالى ( كذلك مكنا يوسف في الأرض ) وقوله في ذى القرنين ( إنا مكنا له في الأرض وأتيناه من كل شيء سبياً ) فلا بد في مثل هذا من تقدير المفعول المحذوف مع مراعاة ما يناسب ذلك من نكت الحذف ، ككون المفعول في هاتين الآيتين عاماً يتناول كل ما يصلح للمقام ، كأن يقال : مكنا ليوسف وذى القرنين في الأرض جميع أسباب الاستقلال في التصرف ، إذا قممت هذا فاعلم أن في هذه الآية احتباكاً تقديره « مكنتهم في الأرض ما لم نمكنكم » ، ومكنا لهم ما لم نتمكن لكم » ومعنى الأول أنهم كانوا أشد منكم قوة وتمكناً في أرضهم ، فلم يكن يوجد حولهم من يضارعهم في قوتهم ، ويقدر على سلب استقلالهم ، ومعنى الثاني أننا أعطيناهم من أسباب التمكن في الأرض وضروب التصرف وأنواع النعم ما لم نعطيكم . فحذف من كل من المتقابلين ما أثبت نظيره في الآخر ، وهذا من أعلى فنون الإيجاز ، الذي وصل في القرآن إلى أوج الإعجاز ، ويصدق كل من التمكنين على قوم عاد وثمود وقوم فرعون وغيرهم ، كما يعلم من قصص الرسل في القرآن ومن التاريخ العام .

ثم عطف على هذا ما امتازت به تلك القرون على كفار قريش من النعم الإلهية الخاصة ، واقع الملامهم من الأرض فقال ﴿ وأرسلنا السماء عليهم مدراراً ﴾ إرسال السماء عبارة عن إنزال المطر ، والمدرار الغزير كما تقدم ﴿ وجعلنا الأنهار تجري من تحتهن ﴾

أى وسخرنا لهم الأنهار - وهى مجارى المياه الفائضة - وهديناهم إلى الاستمتاع بها بحملها تجري دائماً من تحت مساكنهم التى يبنونها على ضفافه ، أو فى الجنات والحدائق التى تنفجر خلالها ، فيتمتعون بالنظر إلى جمالها ، وبسائر ضروب الانتفاع من أمواتها .

﴿ فأهلكناهم بدنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرناً آخرين ﴾ أى فكان عاقبة أمرهم لما كفروا بتلك النعم وكذبوا الرسل أن أهلكنا كل قرن منهم بسبب ذنوبهم التى كانوا يقتربونها ، وأنشأنا أى أوجدنا من بعد الهالكين من كل منهم قرناً آخرين يعمرون البلاد ويكونون أجدر بشكر نعم الله عليهم فيها . والذنوب التى يهلك الله بها القرون ويعذب بها الأمم قسماً ( أحدهما ) معاندة الرسل والكفر بما جاءوا به ( وثانيهما ) كفر النعم بالبطر والاشتر وغط الحق واحتقار الناس وظلم الضعفاء ، ومحاربة الأفوياء ، والاسراف فى الفسق والفجور ، والغرور بالغنى والثروة ، فهذا كله من الكفر بنعم الله واستعمالها فى غير ما يرضيه من نفع الناس والعدل العام ، والآيات الناطقة بتلك الذنوب مجتمعة ومتفرقة كثيرة كقوله تعالى ( ٢٨ : ٥٨ ) وكما أهلكنا من قرية بطرت معيشتها فتلك مساكنهم لم تسكن من بعدهم إلا قليلاً وكنا نحن الوارثين ٥٩ وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث فى أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا وما كنا مهلكى القرى إلا وأهلها ظالمون \* ١١ : ١٠٢ وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهى ظالمة ان أخذه أليم شديد \* ١٦ : ١١٢ ضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون \* ١٧ : ١٧ وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً ) والعذاب الذى يعذب الله به الأمم يهلك القرون وبديل الدول قسماً أيضاً . الجوائح والاستئصال ، وقد الاستقلال ، وقد بينا هذا وذلك فى مواضع من هذا التفسير<sup>(١)</sup>

وفى هذه الآية رد على كفار مكة وهدم لغرورهم بقوتهم وثروتهم بإزاء ضعف عصبية النبي ﷺ وفقره ، وقد حكى الله تعالى عنهم ذلك بقوله ( وقالوا نحن أكثر ) (١) تراجع فى هارس التفسير : هارس مجلدات المنار كلمة « الأمم » ، وكلمة « عذاب »



أموالا وأولاداً وما نحن بمعذبين )

أما القوم أو القرن الآخرون الذين يخلفون من نزل بهم عذاب الله تعالى فهم لا بد أن يكونوا مخالفين لهم في صفاتهم ، وإن كانوا من جبلتهم وأبناء جيلهم فالشعوب التي نكبت بالحرب المشتعلة الآن في أوربا لا بد أن يخلف الهاالكين فيها خلف يتركون كثيراً مما كانت عليه من الكفر بالله وكفر نعمه ويكونون أقل منهم بطراً وقسوة وانفماساً في الترف والسرف وما ينشأ عنهما من الفسق والفجور ، قال تعالى في آخر سورة القتال (وإن تتولوا قومنا غيركم \* ثم لا يكونوا أمثالكم)

(٧) وَلَوْ زَلَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْ طَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (٨) وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ، وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ (٩) وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ

يبنافى تفسير الآيات السابقة أن الثلاث الأولى منها قد أرشدت إلى مادعا اليه الرسول ﷺ من التوحيد والبعث والآيات الدالة عليها ، وأن الثلاث التي بعدها أرشدت الى سبب تكذيب قريش بذلك وهو الحق المبين بالدليل ، وأنذرهم عاقبة هذا التكذيب ، وهو ما يحمل بهم من عذاب الله في الدنيا والآخرة ، وأنه لا يحول دونه مام مغرورون به من قوتهم وضعف الرسول ﷺ وتمكنهم في أرض مكة وهي أم القرى وأهلها قدة العرب . وقد بين تعالى في هذه الآيات الثلاث شبهات أولئك الجاحدين المماندين على الوحي وبسنة الرسول ﷺ فتم بها بيان أسباب جحودهم بأركان الإيمان كلها كما سبقت الإشارة الى ذلك . وقد روى ابن المنذر وابن حاتم عن محمد بن إسحاق ما قد يعد سبباً لتزول الآية الثانية من هذه الثلاث قال « دعا رسول الله ﷺ قومه الى الاسلام وكلمهم فأبلغ اليهم فقال له زعمة بن الاسود بن المطلب والنضر بن الحارث بن كدة وعبيدة بن عبد يغوث

وأبى بن خلف بن وهب والعاص بن وائل بن هشام : لو جعل ملك يا محمد ملك يحدث عنك الناس ويرى ملك - فأنزل الله في ذلك من قولهم « وقالوا لولا أنزل عليه ملك » ولا تصح هذه الرواية في سبب نزول الآية ، وقد ذكرها السيوطي في الدر المنثور ولم يذكرها في ( لباب القول في أسباب النزول ) واقتراح معاندى المشركين إنزال الملك مع الرسول ذكر في الفرقان وهود والإسراء ، وقد روى ان هذه السور الثلاث نزلت قبل الانعام ، والانعام نزلت جملة واحدة - على ما تقدم بيانه في أول تفسيرها - فما فيها من الرد عليهم في هذه المسألة إنما هو رد على شبهة سبقت لهم وحكى عنهم ، وكذلك اقتراح إنزال كتاب من السماء وإنزال القرآن جملة واحدة فهو في الفرقان .

كان الرسول ﷺ يتعجب من كفر قومه به وبما أنزل عليه مع وضوح برهانه وظهور إعجازه ، وكان يضيق صدره لذلك وينال منه الحزن والأسف كما قال تعالى في سورة هود ( ١٢: ١١ ) فلملك تارك بعض ما يوحى إليك وضائق به صدرك أن يقولوا لولا أنزل عليه كتاب أو جاء معه ملك ) وما في معناه - وكان الله عز وجل يبين له أسباب ذلك ومناشئته من طباع البشر وأخلاقهم واختلاف استعدادهم ليعلم أن الحججة مهما تكن ناهضة ، والشبهة مهما تكن داحضة ، فان ذلك لا يستلزم الايمان بما قامت عليه الحججة ، وانحسرت عنه غمة الشبهة ، إلا في حق من كان مستعداً له ، وزالت موانع الكبر والعناد أو التقليد عنه ، فقوله تعالى ﴿ ولو نزلنا عليك كتابا

في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين ﴾ جاء بعد تلك الآيات البينات الواردة بأسلوب الحكاية وضائر الغيبة مبيناً هذا المعنى للرسول بأسلوب الالتفات إلى خطابه ﷺ ، كأنه يقول : قد علمت أن علة تكذيبهم بالحق إنما هي اعراضهم عن الآيات ، وما أقفلوا على أنفسهم من باب النظر والاستدلال ، لاختفاء الآيات في نفسها ، ولا قوة الشبهات التي تحول دونها ، ألم تر أن آيات التوحيد في الانفس والآفاق هي أظهر الآيات وأكثرها ، ولم يمنعهم من الكفر بها مبالغة الكتاب المعجز في تقريرها ، ولو أننا نزلنا عليك كتابا من السماء في قرطاس كما اقترحوا فأروهم نازلانها بأعينهم ، ولمسوه عند وصوله إلى الارض بأيديهم ، لقال

الذين كفروا منهم كفر العناد والاستكبار : ما هذا الذى رأينا ولمسنا إلا سحر بين فى نفسه ، ثابت فى نوعه ، وإنما خيل إلينا أننا رأينا كتابا ولمسناه ، وما نم كتاب نزل ، ولا قرطاس رثى ولا لمس ، وكذلك قال أمثالهم فى آيات الأنبياء من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا .

الكتاب فى الأصل مصدر كالكتابة ويستعمل غالبا بمعنى المكتوب فيطلق على الصحيفة المكتوبة وعلى مجموعة الصحف فى مقصد واحد : والقرطاس بكسر القاف (وتفتح وتضم لغة) الورق الذى يكتب فيه ، وقيل : هو مخصوص بالمكتوب منه . وقوله تعالى ( فى قرطاس ) صفة له أو متعلق به ، واللمس كالمس . إدراك بظاهر البشرة . كما قال الراغب . وقال الجوهري : المس باليد ، والصواب أن الأصل فيه المس بظاهر البشرة ولذلك يطلق بمعنى الوقاع كاللماسة ، ولكن لما كان أكثر اللمس باليد ولما يقع بالقدم ، أو الساعد مثلا توهم أنه خاص بمس اليد ، وتقييد اللمس فى الآية بالأيدي يعين المراد منه بدفع احتمال التجوز به ، إذ اللمس يستعمل مجازاً بمعنى طمس الشيء والبحث عنه ، يقال لمسه والتمسه وتلمسه ، بهذا المعنى ، ومنه ( وأنا لمسنا السماء ) ويستلزم لمس بالأيدي رؤيته بالأبصار ، قال قتادة : فعاينوه ومسوه بأيديهم ، وقال مجاهد : فسوه ونظروا إليه . والرؤية واللمس أقوى اليقينيات الحسية وأبعدها عن الخداع ولا سيما إذا اجتماعا ، والثقة باللمس أقوى لأن البصر قد يخدع بالتخيل . وقد قال تعالى فى سورة الحجر (ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون) ولكن مكابرة الحس بعد اجتماع أقوى إدراكه - وهما الرؤية واللمس - وتقوية أحدهما الآخر كلما يقع إلا من جاحده ما ند مستكبر أو من مقلد أعمى لا تتوجه نفسه إلى معرفة شيء يخالف ما تقلده من آباءه وقومه . وقال ابن المنير : الظاهر أن فائدة زيادة لمس بالأيديهم لتحقيق القراءة على قرب أى فقره وه وهو بأيديهم لا بعيد عنهم لما آمنوا . اهـ والأول هو الظاهر المختار .

والآية تدل على أن السحر خداع باطل ، وتخيل يرى ملاحقيقة له فى صورة الحقائق ، ويقول بعض المتكلمين : إن السحر من خوارق العادات ، وإن الفرق بينه

وبين المعجزات إنما هو في اختلاف حال من تصدر الخوارق على أيديهم لا في كون آيات الأنبياء حقا وكون السحر باطلا ، والآية تبطل هذا القول ولا تقوم الحجة بها عليه ، إذ يكون معنى دفع المشركين حينئذ : ما هذا الكتاب الذي نزل على الوجه الذي اقترحنا إلا خارقة من خوارق العادات لا ريب فيها . ولكنها صدرت على يد ساحر ، فهي إذاً من السحر ، لا على يد من ادعى النبوة حتى تسمى آية أو معجزة ، فيكون حاصله الطعن في شخص النبي ﷺ وإنكار ادعائه النبوة وهذا المعنى يخالف للواقع على كون عبارة الآية تنبراً من احتمال دونه منها أو دخوله عليها . من أحد الأبواب الثلاثة ( الحقيقة والمجاز والكنية ) ولعله لم يخطر على بال أحد يفهم العربية ، وإن كان من شيعة ذلك المذهب الكلامي الذي فسر السحر بما ذكر خلافاً لظواهر الكتاب والسنة ، فقد نص القرآن على أن السحر تخيل لما ليس واقعاً ، وأنه كيد ومكر ، وأنه يتعلم تعلمًا ، والخوارق لا تكون بالتعلم ، وقال تعالى على لسان كلمه موسى ( ما جئتم به السحر إن الله سيبطله ) وقال في آية أخرى ( ليحق الحق ويبطل الباطل ) فتعين أن يكون السحر باطلا لا حقا

﴿ وقالوا : لولا أنزل عليه ملك ، ولو أنزلنا ملكا لقضى الأمر ثم لا ينظرون ﴾ اقتراح كفار مكة أن ينزل على الرسول ملك من السماء يكون معه نذيرا مؤيذاً له أمامهم ، إذ يرونه ويسمعون كلامه ، كما في سورة الفرقان ( ٢٥ : ٧ ) وما هنا وهو حكاية لما هنالك ، فلذلك لم يقل « ملك فيكون معه نذيرا » اكتفاء بما سبق ، بل اقترحوا أيضا أن ينزل الملك عليهم بالرسالة من ربهم ، بل طلبوا أكبر من ذلك طلبوا أن يروا ربهم ويخاطب كل واحد منهم بما يريد من إرسال الرسول إليهم . كما في سورة الفرقان أيضا ( ٢٥ : ٢١ ) وقد قال الله في هؤلاء ( لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا ) نعم إن هذا منتهى الكبرياء والعتو ، لأنه تسام واستشراف من أضل البشر وأسفلهم روحا . إلى ما لم يصل إليه أعلام مقاما في هذه الحياة الدنيا ، وأما اقتراحهم نزول الملك على الرسول فهو مبنى على ضد ما بنى عليه طلبهم لنزول الملائكة عليهم أو رؤية ربهم - هو مبنى على اعتقاد أن

أرقى البشر عقلاً وأخلاقاً وآداباً وهم الرسل عليهم الصلاة والسلام ليسوا أهلاً لأن يكونوا رسلاً بين الله وبين عباده ، لأنهم بشر يأكلون ويشربون ويمشون في الأسواق - هذه شبهة المتقدمين منهم والمتأخرين : قال تعالى في هود وقومه (٢٣) : ٣٣ وقال الملائكة من قوم الذين كفروا وكذبوا بقاء الآخرة وأترفاهم في الحياة الدنيا : ما هذا إلا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون ٣٤ ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذا لخاسرون ) وحكى تعالى مثل هذا عن غيرهم في هذه السورة (سورة المؤمنين) وفي غيرها

ومثل هذا التناقض والتضاد في حكم البشر لأنفسهم وعليها معهود في كل زمان وكل مكان ، فهم يرفعون أنفسهم قارة إلى ما هو أعلى من قدرها بما لا يحصى من الدرجات والمسافات البعيدة السحيقة ، ويهبطون بها قارة إلى ما هو دون استعدادها بما لا يعد من الدركات العميقة ، يتسامون قارة للبحث في عالم الغيب من الآزل الذي لا يعرفون أوله ، إلى الأبد الذي لا يدركون نهايته ، وللإكلام في كنه الخالق ، وفي كيفية صدور الوجود الممكن عن الوجود الواجب . ويعترفون قارة بالعجز عن معرفة كنه أنفسهم والقصور عن الإحالة بأنواع الجنة <sup>(١)</sup> التي تعيش في بنيتهم وتؤثر في جميع مواد معيشتهم من أطعمتهم وأشربتهم ، يقولون قارة إن هذا الإنسان سيد الأكوان ، ومصداق قول الغزالي : ليس في الامكان أبعد مما كان ويقولون قارة إنه مظهر الظلم والخلل والفساد وإنما يعظم أحدهم نفسه أو جنسه في مرآة نفسه ، ويحقير غيره أو نفسه متمثلة في مرآة جنسه . ومن هذا الباب إنكار الكفار لبعثة الرسل ، وكانوا قارة يكتفون بجعل البشرية علة للإنكار كما ترى في سورة هود وإبراهيم والإسماء والمؤمنين ويس والقمر والتغابن - وقارة يصرحون بما في أنفسهم من الكبر واستنقاعهم تفضيل الرسل على أنفسهم ياتباعهم إياهم ، وعلى هذا بنوا اقتراح نزول الملائكة عليهم مباشرة أو على الرسل مؤيدة لهم كقول قوم نوح (٢٣: ٣٤) ما هذا إلا بشر مثلكم يريد أن يتفضل عليكم ولو شاء الله لآنزل ملائكة (جمع مشركو مكة بين الاقتراحين - كما تقدم آنفاً - اقتراح نزول الملائكة

(١) الأحياء الدقيقة التي لا ترى بالبصر المجرد المعروفة بالميكروبات

عليهم ، واقتراح نزول ملك على النبي يروونه بأعينهم ولولا قيد الرؤية لم يكن للاقتراح فائدة ، لأن النبي ﷺ كان أخبرهم بأنه ينزل عليه الملك وكانهم ظنوا أن مساواتهم له ﷺ في البشرية تقتضى مساواته في الاستعداد لرؤية الملائكة وتلقى العلم عنهم . وهذه أقوى شبهة للكفار على الوحي ، فانهم لغروهم بأنفسهم ينكرون كل ما لا يصلون اليه بأنفسهم

وقد رد الله تعالى عليهم الاقتراحين من وجهين (أحدهما) أنه لو أنزل ملكا كما اقترحوا لقضى الأمر باهلاكهم ثم لا ينظرون ، أى لا يؤخرون ولا يعملون ليؤمنوا بل يأخذهم العذاب عاجلا كما مضت به سنة الله فيمن قبلهم ، قال ابن عباس في تفسير الآية : ولو أنهم ملك في صورته لأهلكناهم ثم لا يؤخرون ، وقال قتادة يقول لو أنزل الله ملكا ثم لم يؤمنوا لعجل لهم العذاب ولكن قال مجاهد في قوله «لقضى الأمر» أى لقامت الساعة وذكر المفسرون في تفسير قضاء الأمر هنا عدة وجوه (١) أن سنة الله في أقوام الرسل الذين قامت عليهم الحجة أنهم كانوا إذا اقترحوا آية وأعطوها ولم يؤمنوا يعذبهم الله بالهلاك ، والاستئصال الذى تتولى تنفيذه الملائكة ، والله تعالى لا يريد أن يستأصل هذه الأمة التى بعث فيها خاتم رسوله نبي الرحمة ، فالرحمة العامة تنافى هذا العذاب العام (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) (٢) أن المراد أنهم لو شاهدوا الملك بصورته الأصلية كما يطلبون لزهقت أرواحهم من هول ما يشاهدون

(٣) أن رؤية الملك بصورته آية ملجئة يزول بها الاختيار الذى هو قاعدة التكليف ، وهذا على قاعدة المعتزلة ، وعبارة الزنجشیری فی هذه المسألة من تعليقات قضاء الأمر ، وإما لأنه يزول الاختيار الذى هو قاعدة التكليف عند نزول الملائكة فيجب إهلاكهم اه وهذا التفريع غير مسلم

(٤) أنهم لما اقترحوا ما لا يتوقف عليه الإيمان - إذ يتوقف على المعجز مطلقا وقد حصل ، لا المعجز الخاص الذى طلبوه فاذا أعطوه كانوا على غاية الرسوخ فى العناد المناسب للاهلاك وعدم النظرة .

وأول هذه الأقوال أقواها وهو المختار ، وفى معنى هذه الآية قوله تعالى فى

سورة الحجر (١٥: ٨) ما نزل الملائكة إلا بالحق وما كانوا إذاً منظرين) أى ما كان شأننا الذى مضى به سنتنا أن نزل الملائكة إلا بالامر الحق وهى الرسالة للرسول أو العذاب للآثم الذين يعاندون الرسل فيقترحون عليهم الآيات المخصوصة ويعلقون إيمانهم عليها ثم يصرون على جحودهم وكفرهم بعد أن يعطوها ؛ فلو نزلت الملائكة عليهم ما كانوا إذ نزل إلاها السكين لا ينظرون، أى لا يبهلون لأجل أن يؤمنوا. وما كان الله ليهلك هذه الأمة ، ولأنهم أعدم الهداية من قوم نبي الرحمة ، بأجابة اقتراحات أولئك المستكبرين المعاندين منهم ، وهم إنما يقترحون الآيات لأجل التعجيز دون استبانة الاعجاز، وهو يعلم أنهم إن أعطوها ما كانوا بها مؤمنين، وبذلك مضت السنة فى أمثالهم من الغابرين ومن نكت البلاغة ما بينه الزخشرى من حكمة العطف ثم وهى إضافة ما بين قضاء الأمر وعدم الانظار من البعد : جعل عدم الانظار أشد من قضاء الامر، لأن مفاجأة الشدة أشد من نفس الشدة

(الوجه الثانى) فى الرد عليهم قوله تعالى ﴿ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون﴾ أى لو جعل الرسول ملكاً لجعل الملك متمثلاً فى صورة بشر، لتمكينهم رؤيته وسماع كلامه الذى يبلغه عن الله تعالى ، ولو جعله ملكاً فى صورة بشر لا اعتقدوا أنه بشر لأنهم لا يدركون منه إلا صورته وصفاته البشرية التى تمثل بها ، وحيفئذ يقعون فى نفس اللبس والاشتباه الذى يلبسونه على أنفسهم باستنكار جعل الرسول بشراً ، ولا ينفكون يقترحون جعله ملكاً ، وقد كانوا فى غنى عن هذا ، وإنما شأنهم فيه شأن أكثر الناس حق العلماء منهم فيما يوقعون فيه أنفسهم من المشكلات بسوء اختيارهم ، وما يجترعونه من الشبهات بسوء فهمهم ، ثم يحارون فى أمر الخرج منها . مادة ل ب س تدل على السترة والتغطية : يقال لبس الثوب يلبسه ( بكسر الباء فى الماضى وفتحها فى المضارع ) وهو من الستر الحسى . ويقال لبس الحق بالباطل يلبسه ( بفتح باء الأول وكسر باء الثانى ) بمعنى ستره به ، أى جعله مكانه ليظن أنه الحق ، ولبست عليه أمره أى جعلته بحيث يلبس عليه فلا يعرفه — وهذا كله من الستر المعنوى

وقد علل جمهور المفسرين جعل الملك بصورة البشر فى هذه الحالة بأن البشر

٣١٦ بيان أن البشر غير مستعدين لرؤية الملائكة والجان ( تفسير ج ٧ )

لا يطيقون رؤية الملائكة في صورتهم الأصلية ، وتقدم في تفسير الآية السابقة قول من علل بذلك قضاء الأمر بهلاكهم بمجرد نزول الملك ، واستدلوا على ذلك بتحمل الملائكة لأبراهيم ولوط بصورة الناس وتمثل جبريل لمريم بشرا سويا ، وظهوره للنبي ﷺ بصورة دحية الكلبي غالباً وبصورة غيره أحيانا كافي حديث الإيمان والاسلام وغيره ، وذكر بعضهم من خصائص النبي ﷺ أنه رآه في صورته الأصلية مرتين فقط . وقد فزع آخرون في عد هذا خصوصية له ﷺ إذ لا يثبت ذلك إلا بنص ، ولا نص في المسألة وإنما ورد من حديث ابن مسعود عند الامام أحمد وحديث عائشة عند الترمذي « أنه لم يره في صورته التي خلقه الله عليها إلا مرتين » وقد ورد أن من الصحابة من رأى الملائكة في غير صورة البشر كروية أسيد بن حضير لهم في مثل الظلة فيها أمثال المصاييح ، كما رواه الشيخان عنه . ولكن هذا تمثيل أيضاً

والخيار عندنا أن البشر في حالتهم العادية غير مستعدين لرؤية الملائكة والجن في حالتهم التي خلقوا عليها ، كما قال تعالى في الشيطان ( أنه يراكم وهو قبيله من حيث لا ترونهم ) . لأنهم لا يطيقونها لهو لها بل لأن أبصار البشر لا تدرك كل الموجود بل تدرك في عالمها هذا بعض الاجسام كالماء وما هو أكتف منه من الاجرام الملونة دون ما هو أظف منه كالهواء وما هو أظف منه كالمناصر البسيطة التي يتألف منها الماء والهواء ، والملائكة والجن من عالم آخر غيبي أظف مما ذكر ، وهذا العالم مما بعده المتكلمون في الفلسفة وراء عالم المادة ، وليس عند المسلمين عالم غير مادي ، ولذلك يعدون الملائكة والجن من الاجسام اللطيفة ، ويقولون إنهم قادرون على التشكل في صور الاجسام الكثيفة ، فمثل تشكلم كمثل تشكل الماء في صورة البخار اللطيف والبخار الكثيف وصورة المائع السيل وصورة الثلج والجليد ، ولكن الماء يتشكل عايطراً عليه من حر وبرد بغير اختيار منه ، وذاتك يتشكلان باختيارهما إذ جعل الله لها سلطانا على العناصر التي تتركب منها مادة العالم أقوى من سلطان البشر الذين يتصرفون فيها بأيديهم لا بأنفسهم وما هياتهم ، فهم لا يقدرّون على تحليل أبدانهم وتركيبها مع غيرها من المواد . فإذا تمثل الملك أو الجان في صورة كثيفة كصورة البشر أو غيرهم أمكن للبشر أن يروه ولكنهم لا يرونه على صورته وخلقه الأصلية بحسب المادة وسنة الله في خلق عالمه وعالمها ، فإذا وقع ذلك



كرؤية النبي ﷺ لجبريل مرتين كان من خوارق العادات ، واخوارق لا تثبت إلا بنص ، لانها خلاف الأصل ، على أن رؤيته بصورته لا ينافي التشكل ، إذ يجوز أن تكون مادة صورته الطيفة التي لا ترى قد ظهرت بمادة كثيفة فيكون التشكل في هذه الحالة بمادة جديدة مع حفظ الصورة الاصلية ، والتشكل في غيرها بالمادة والصورة معاً ، على أن لأرواح الأنبياء من التناسب مع أرواح الملائكة ما ليس لغيرها ، ففي الحال التي تغلب بها روحانيتهم على جنائيتهم يكونون كالملائكة فيجوز أن يروهم بأي صورة وشكل تجلوا لهم فيه

هذا وأن مالا يرى قد يدرك بضرب من ضروب الادراك غير الرؤية فاذا كان الملك مخلوقاً عاقلاً عالماً وكان في لطافته من قبيل الارواح البشرية التي هي محل العلم والادراك في البشر فلم لا يجوز أن يكون لهذين النوعين من الارواح الموجودة في هذا الكون نوع من الاتصال يقتبس به أحدهما من الآخر شيئاً من العلم كما يقتبس البشر بعض العلم البشري من الجو ، إذ يث الاخبار فيه بعضهم بالآلات الكهربائية ( المعروفة بالتلغراف اللاسلكي - أو الاثيري والهوائي ) ويقتبسها آخرون ؟ بل ثبت أن الانفس البشرية يقتبس بعضها العلم من الموجودات - بشراً كانت أو غير بشر - بغير وساطة الحواس والاستنباط العقلي ، كما روى بعض الأطباء الماديين الذين كانوا ينكرون مثل هذا عن مريض كان يعالجه في القاهرة أنه قال : ان فلاناً - وذكر قرياً له في الاسكندرية - يريد أن يسافر الآن إلى مصر لأجل عيادتي ، ثم انه عين الفطار الحديدي الذي ركب فيه ثم الوقت الذي وصل فيه إلى محطة مصر ، ثم لم تكن إلا مسافة سير المركبة بين المحطة ودار المريض إلا وقد وصل هذا القريب ، وكان ينتظره لاستبانة المكاشفة ذلك الطبيب ، وروى عنه غير ذلك من المكاشفات ، ومثل هذه يقع كثيراً في كل عصر ، فلم لا يجوز أن يقتبس البشر العلم بمثل هذه المكاشفة عن الملائكة وأرواح البشر الميتين كما يقتبسونها من أحياء البشر ومن غير البشر من الأشياء ؟

نقول : ان هذا جائز عقلاً ومروى نقلاً ، ولكنه كغيره يتوقف على الفاعل والقابل ، فاذا تدبرنا ما ورد في الكتاب والسنة من خبر الوحي والالهام يظهر لنا منه

أن الانسان ليس له سلطان على ملائكة السماء ، كسلطانة على مافي الأرض من أبناء جنسه وساثر الاشياء ، فلا يستطيع كل فرد من أفرادها أن يدرك هؤلاء الملائكة ويقتبس منهم العلم شاءوا أم أبوا . ولكن بعض الارواح البشرية قد تصل بطهارتها وعلومكانتها إلى قابلية التلقى من الملائكة ، لما بينهما وبينهم من القرب والمناسبة ، وهذه القابلية نوعان : ( أحدهما ) ما يختص به الله تعالى أنبياءه ورسله بدون سعي منهم ولا كسب ، فيؤهلهم لنبوته ورسالته ، وينزل عليهم الملائكة بالروح من أمره ، فلا القابل الذي يتلقى عن الملك يكون له كسب أو اختيار فيما يوحى إليه ، ولا الفاعل وهو الملك الذي ينزل بالوحي يكون له اختيار فيما يوحى به ، بل يفعل ما يأمره الله تعالى به ولا يستطيع أن يعصيه . ولكال استعداد الأنبياء وعلو ارواحهم يرون الملائكة في صورهم الأصلية قليلا . ويتمثل الملك لهم بصورة البشر أو يلبسهم ملابسة روحية فيلقى في ارواحهم ما شاء الله أن يلقى به وهو الاكثر ، وهذا النوع قد ختم وتم بيعته محمد خاتم النبيين ، عليه أفضل الصلاة والتسليم ، وما هو من شؤون البشر الكسبية ، فيبقى ببقائهم ( النوع الثاني ) ما يمنحه الله تعالى من التثبيت في الحق والالهام لمن دون الأنبياء من خيار خلقه الذين سلمت فطرتهم ، وصفت سريرتهم ، وزكت بالعمل الصالح أنفسهم ، حتى غلبت فيها الصفات المملكية ، على النزعات الحيوانية والنزعات الشيطانية ، فالارواح البشرية العالية ، قد تقوى المناسبة بينها وبين الملائكة فتنفيذ من ارواح الملائكة قوة في الخير والحق وثباتا على الصلاح والاصلاح ، ( إذ يوحى ربك إلى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا ) وقد تستفيد منها علما بالحق وبشارة بالخير ، وهو ما يسمى التحديث والالهام ، ومنه بشارة الملائكة لمريم بميسى عليه السلام ، وتمثل جبريل لها عند ما أراد الله أن يحمل بنفخه فيها ، وقد ثبت في الحديث الصحيح أن عمر بن الخطاب كان من المحدثين ، وقد عبر عن ملك الالهام بأنه «واعظ الله في قلب كل مؤمن» في حديث النواس بن سمعان عند أحمد والترمذي ، ويوضحه حديث ابن مسعود «إن للشيطان لمة بابن آدم والملك لمة ، فألمة الشيطان فأيعاد بالشر وتكذيب بالحق . وألمة الملك فأيعاد بالخير وتصديق بالحق ، فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله تعالى فليحمد الله ، ومن وجد الأخرى

فليتعوذ بالله من الشيطان » رواه الترمذى والنسائى وابن حبان ، وعلم عليه في الجامع الصغير بالصحة .

وقد أطلأ الإمام الغزالى في إيضاح هذا المطلب في كتاب شرح عجائب القلب من الإحياء ، وقد تقدم في تفسير سورة البقرة من الجزء الأول بحث فيه . والماديون المحجوبون ينكرون مثل هذا « ومن جهل شيئاً عاداه » ولو قيل لمن كان على شاكلتهم قبل كشفهم عن نسمة هذه الجنة ( الميكروبات ) إن في العالم أنواعاً كثيرة من المخلوقات الخفية التى لا يمكن أن يراها أحد بعينه هى سبب الأدواء والأمراض التى لا تحصى ، وهى سبب التغيرات والاختبارات التى تراها فى المائعات والفواكه وغيرها - لقالوا : إنما هذه خرافة من الخرافات ، وقد كان غير المسلمين يعدون من هذا القليل حديث أبى موسى « الطاعون وخز أعدائكم من الجن وهو لكم شهادة » رواه الحاكم وصححه ، ثم صاروا بعد اكتشاف باسلس الطاعون يتعجبون منه بصدق كلمة « الجن » على ميكروب الطاعون كغيره ، وقد ورد أن الجن أنواع منها ما هو من الحشرات وخشاش الأرض .

وقد بين الأستاذ الإمام النوع الأول فى رسالة التوحيد أكل بيان ، بأوضح برهان ، واختصر فى بيان النوع الثانى فقال :

« أما أبواب النفوس العالية والعقول السامية من العرفاء ، ممن لم تدن مراتبهم من مراتب الانبياء ، ولكنهم رضوا أن يكونوا لهم أولياء ، وعلى شرعهم ودعوتهم أمناء ، فكثير منهم نال حظاً من الانس ، بما يقارب تلك الحال فى النوع أو الجنس لهم مشاركة فى بعض أحوالهم على شئ من عالم الغيب ، ولهم مشاهدة صحيحة فى عالم المثال ، لا تنكر عليهم لتحقيق حقيقة ما فى الواقع ، فهم لذلك لا يستبعدون شيئاً مما يحدث به عن الانبياء صلوات الله عليهم ، ومن ذاق عرف ، ومن حرم انحراف ، ودليل صحة ما يتحدثون به وعنه : ظهور الاثر الصالح منهم ، وسلامة أعمالهم مما يخاف شرائع أنبيائهم ، وطهارة فطرهم مما ينكره العقل الصحيح ، أو يعجز الذوق السليم واندفاعهم بياعث من الحق الناطق فى سرائرهم ، المتألىء فى بصائرهم ، إلى دعوة من يحف بهم إلى مافيه خير العامة ، وترويح قلوب الخاصة ، ولا يخلو العالم من

متشبهين بهم ، ولكن ما أسرع ما ينكشف حالهم ، ويسوء مآلهم ، ومآل من غرروا به ، ولا يكون لهم إلا سوء الأثر في تضليل العقول وفساد الأخلاق والخطوط شأن القوم الذين رزؤوا بهم ، إلا أن يتداركهم الله بلعنه ، فتكون كلمهم الخبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار — فلم يبق بين المنكرين لأحوال الانبياء ومشاهدتهم وبين الاقرار بإمكان ما أنبثوا به بل ويوقعه الاحجاب من العادة ، وكثيراً ما حجب العقول حتى عن إدراك أمور معتادة .

( ١٠ ) وَلَقَدْ اسْتَهْزَى بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ ، فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ( ١١ ) قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ

بعد أن بين الله تعالى لخاتم رسله سفته في شبهات الكفار المعاندين على الرسالة واصرارهم على الجحود والتكذيب بعد اعطائهم الآيات التي كانوا يقترحونها وعقابه تعالى إياهم على ذلك — بين له شأناً آخر من شؤون أولئك الكفار مع رسلهم وسفته تعالى في عقابهم عليه فقال :

ولقد استهزى برسل من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزئون ﴿ ظاهر كلام نقلة اللغة أن الهزء (بضم تين وبضم فسكون) والاستهزاء بمعنى السخرية وأن قولهم : هزى به واستهزأ به مرادف لقولهم سخر منه ، وفيهم من كلام بعض المدققين أن الحرفين متقارباً للمعنى ولكن بينهما فرقا لا يمنع من استعمال كل منهما حيث يستعمل الآخر كثيراً . قال الراغب : الهزؤ مزح في خفية ( كذا وله ل صوابه في خفة ) وقد يقال لما هو كالمزح ، فما قصد به المزح قوله ( اتخذوها هزواً ولعباً ) ( وإذا علم من آياتنا شيئاً اتخذوها هزواً ) ( وإذا رأوك ان يتخذونك إلهزواً ) والاستهزاء ارتياد الهزؤ وإن كان قد يعبر به عن تعاطي الهزؤ ، كالاستجابة في كونها ارتياداً للاستجابة وإن كان قد يجري مجرى الاجابة ... وسخرت منه واستسخرته للهزؤ منه اهـ ملخصاً . وقال الزمخشري : الاستهزاء السخرية والاستخفاف وأصل الباب الخفة

من الهزء وهو النقل السريع ، وفاقته تهزأ به أى تسرع وتخف اه - واخلاصة أن الاستهزاء بالشئ الاستهانة به ، والاستهزاء بالشخص احتقاره وعدم الاهتمام بأمره ، وكثيراً ما يصحب ذلك السخرية منه وهى الضحك الناشئ عن الاستخفاف والاحتقار ، فمن حائى امرأاً فى قوله أو عمله أو زيه أو غيرها محاكاة احتقار وانتقاد فقد سخر منه ، فالسخرية تستلزم الاستهزاء ، وهى خاصة بالأشخاص دون الأشياء ، قال تعالى ( ٢٣ : ١٠ ) فاتخذتموهم سخرياً حتى أنسوكم ذكري وكنتم منهم تضحكون وقال فى نوح ( ١١ : ٣٨ ) ويصنع الفلك وكلما مر عليه ملأ من قومه سخروا منه الآية .

وحاق المكروه به يحقق حيقاء أحاط به فلم يكن له منه مخرج والمعنى : أن الله تعالى قد أخبر رسوله خيراً مؤكداً بصيغة القسم أن الكفار قد استهزؤا برسول كرام من قبله - فتتكبير « رسل » للتعظيم ، وهو لا ينافى العموم فى قوله ( ما يأتيتهم من رسول إلا كانوا به يستهزءون ) فإيراه من استهزاء طغاة قريش ليس بدعا منهم ، بل جزوا به على آثار أعداء الرسل قبلهم . وقد حاق بأهلك الساخرين العذاب الذى أنذرهم إياه أولئك الرسل على استهزائهم جزاء وفاقا ، حتى كأنه هو الذى حاق بهم ، لأنه سببه وجاء على وفقه . فالآية تعليم للنبي ﷺ سنن الله فى الأمم مع رسالهم وتسليقة عن إيذاء قومه ، وبشارة له بحسن العاقبة وما سيكون له من إدالة الدولة ، وقد كان جزاء المستهزئين من قبله من الرسل عذاب الخزي بالاستقصال ولكن الله كفاه المستهزئين به وأهلكهم ، ولم يجعلهم سبباً لأهلك قومهم ، وأمن عليه بذلك فى سورة الحجر إذ قال ( إنا كلفينك المستهزئين ) والمشهور أنهم خمسة من رؤساء قريش هلكوا فى يوم واحد .

ولما كان كون أمر المستهزئين بالرسول يؤول إلى الهلاك بحسب سنة الله المطردة فيهم مما يرتاب فيه مشركو مكة الذين يجحون النارج ، ولا يأخذون خبر الآية فيه بالتسليم ، أمر الله تعالى رسوله بأن يدلهم على الطريق الذى يوصلهم إلى علم ذلك بأنفسهم فقال ﴿ قل سيروا فى الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين ﴾ أى قر أيها الرسول للمكذبين بك من قومك - الذين قالوا « لولا أنزل علينا ملك » سيروا فى الأرض كشأنكم وعادتكم ، وتنقلوا فى ديار أولئك القرون الذين مكناهم فى الأرض ( تفسير القرآن الحكيم ) ( ٢١ ) ( الجزء السابع )

وممكنهم ما لم يمكن لكم ، ثم انظروا في أثناء كل رحلة من رحلاتكم آثار ما حل بهم من الهلاك ، وتأملوا كيف كانت عاقبتهم بما تشاهدون من آثارهم ، وما تسمعون من أخبارهم ، وإعناقل «عاقبة المكذبين» ولم يقل «عاقبة المستهزئين» أو الساخرين والكلام الأخير في هؤلاء لا في جميع المكذبين - لأن الله تعالى أهلك من القرون الأولى جميع المكذبين ، وإن كان السبب المباشر للاهلاك اقتراح المستهزئين الآيات الخاصة على الرسل ، فلما أعطوها كذب بها المستهزئون المقترحون وغيرهم من الكافرين الذين كانوا مشغولين بأنفسهم ومعايشهم عن مشاركة كبراء مترفيهم بالاستهزاء والسخرية ، وإذا كان المكذبون قد استحقوا الهلاك وإن لم يستهزؤوا ولم يسخروا فكيف يكون حال المستهزئين والساخرين ؟ لا ريب أنهم أحق بالهلاك وأجدر ، ولذلك أهلك الله المستهزئين من قوم نبي الرحمة ولم يجهم إلى ما اقترحوه لئلا يعم شؤمهم سائر المكذبين معهم ، ومنهم المستعدون للإيمان الذين اهتموا من بعد ومن نكت البلاغة في الآية : أنه قال فيها «ثم انظروا» وقد ورد الأمر بالسير في الأرض والحث عليه في آيات أخرى من عدة سور ، وعطف عليه الأمر بالنظر بالفاء (راجع ٩٩ من سورة النمل و ٤٢ من سورة الروم و ١٠٩ من سورة يوسف و ٤٤ من سورة فاطر الخ) قال الزمخشري في نكتة الخلاف بين التعميرين : فإن قلت أي فرق بين قوله «فانظروا» وقوله «ثم انظروا» ؟ قلت : جميل النظر مسبباً عن السير في قوله «فانظروا» فكأنه قيل : سيروا لاجل النظر ولا تسيروا سير الغافلين . وأما قوله «سيروا في الأرض ثم انظروا» فمعناه إباحة السير في الأرض للتجارة وغيرها من المنافع وإيجاب النظر في آثار الهالكين ، ونبه على ذلك بتم تباعد ما بين الواجب والمباح اهـ

وقال أحمد بن المنير في الانتصاف : وأظهر من هذا التأويل أن يجعل الأمر في المساكين واحداً ليكون ذلك سبباً في النظر ، فحيث دخلت الفاء فلاظهار السببية وحيث دخلت ثم فالتنبيه على أن النظر هو المقصود من السير ، وأن السير وسيلة إليه لا غير ، وشتان بين المقصود والوسيلة . والله أعلم اهـ  
وفي روح المعاني عن بعضهم أن التحقيق أنه سبحانه قال هنا «ثم انظروا»

وفي غير ما موضع « فانظروا » لأن المقام هنا يقتضى « ثم » دونه في هاتيك المواضع ، وذلك لتقدم قوله تعالى فيما نحن فيه ( ألم يروا كم أهلكنا قبلهم من قرن مكنام في الأرض ) مع قوله سبحانه وتعالى ( وأنشأنا من بعدهم قرناً آخرين ) والأول يدل على أن الهالكين طوائف كثيرة ، والثاني يدل على أن المنشأ بعدهم أيضاً كثيرون فيكون أمرهم بالسير دعاء لهم إلى العلم بذلك ، فيكون المراد به استقراء البلاد ، ومنازل أهل الفساد على كثرتها ليروا الآثار في ديار بعد ديار ، وهذا مما يحتاج إلى زمان ومدة طويلة تمنع من التعقب الذي تقتضيه الغاء ، ولا كذلك في المواضع الأخرى انتهى قال الألوسي بعد إirاده : ولا يتخلو عن دغدغة ، واختار غير واحد أن السير متجدد هناك وهناك ، ولكنه أمر ممتد بهطف النظر عليه بالغاء تارة ، نظراً إلى آخره ، وبثم أخرى نظراً إلى أوله . وكذا شأن كل ممتد ما أورده الألوسي ، والظاهر في الأخير أن يكون العطف بالغاء نظراً إلى الأول ، وبثم نظراً إلى الآخر عكس ما ذكره فتأمل

ثم أقول : ولعل من يتأمل ما وجهنا به الكلام في تفسير الآية ، قبل النظر في هذه النكت كلها يرى أنه هو المتبادر من النظم بغير تكلف ، وأنه يشبه أن يكون مستنبطاً من مجموع تلك النكت ، مع زيادة عليها تقتضيها حال المخاطبين بالأمر بالسير هنا ، وهم كفار مكة المعاندون الكثيرون الاسفار للتجارة الغافلون عن شؤون الأمم والاعتبار بعاقبة الماضي وأحوال المعاصرين

(١٢) قُلْ لِمَنْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ؟ قُلْ لِلَّهِ . كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ، لِيَجْمَعَ بَيْنَكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ، الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (١٣) وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (١٤) قُلْ أَعِزَّ اللَّهُ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ ، قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ : وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (١٥) قُلْ إِنِّي

أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (١٦) مَنْ يُصْرَفْ عَنْهُ  
يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ ، وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ (١٧) وَإِنْ يَمَسُّكَ اللَّهُ  
بُضْرًا فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ ، وَإِنْ يَمَسُّكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ  
شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٨) وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ  
(١٩) قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً ؟ قُلْ اللَّهُ شَهِدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ ،  
وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ ، أَنتُمْ لَمَّا تَشْهَدُونَ  
أَنْ مَعَ اللَّهِ آلِهَةٌ أُخْرَى ؟ قُلْ لَا أَشْهَدُ ، قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ  
وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ

بين تعالى في الآيات السابقة أصول الدين وما يدل عليها وشبهات الكفار  
على الرسالة مع ما يدحضها وهدى رسوله إلى سفته في الرسل وأقوامهم لتسليته  
وتنبيه قلبه ، المعين له على المضى في تبليغ دعوة ربه ، ثم قفى سبحانه على ذلك  
بتلقينه في هذه الآيات أسلوباً آخر من إقامة الحجج على قومه ، وهو أسلوب  
السؤال والجواب ، في موضع فصل الخطاب ، وإن كان تكراراً لمعنى سبق أو  
اشتمل على التكرار ، وحكمة ذلك أن التنوع في الاحتجاج والتفنن في أساليبه  
من ضروريات الدعوة إلى الدين - وإلى غير الدين من المقاصد البشرية أيضاً -  
لأن التزام دليل واحد على المطلوب الذي لا بد من تكرار ذكره ، أو إيراد عدة أدلة  
بأسلوب واحد قد يفضي إلى سامة الداعى من التكرار على رغبته في الدعوة وتفاخيه  
في نشرها وإثباتها ، فكيف يكون تأثيره في المدعويين السكارهين له ولها ، إذ لم يعلوا  
الدليل الأول أو لم تتوجه قلوبهم إلى تدبر الأسلوب الواحد المشتمل على عدة أدلة ؟  
لا جرم أنهم يكونون في منتهى السامة والضجر من سماع ذلك وفي غاية النفور منه ،  
كيف وقد كان المعاندون منهم يمهون عن هذا القرآن وينأون عنه على ما امتاز به  
في مقام التفنن والتنوع ، والبلاغة المعجزة في كثرة الأساليب ؟ قال عز وجل :



﴿قل لمن مافى السموات والأرض﴾ أى قل أيها الرسول لقومك الجاحدين لرسالتك المعرضين عما جئتهم به من أمر التوحيد والبعث والجزاء : لمن هذه المخلوقات فى العالم كله علويه وسفليه ؟ السؤال تمهيد لحجة جديدة ، وقد بينا فى تفسير الآيات السابقة أن العرب كانت تؤمن بأن الله تعالى هو خالق السموات والأرض وأن كل ما فىهما من فيها ملك وعبيد له وللفظ «ما» يشمل العقلاء مع غيرهم وجزم فى الكشف بأن السؤال للتبكيك وأن قوله تعالى ﴿قل لله﴾ تقرير لم أى هو الله لاختلاف بينى وبينكم فى ذلك ، ولا تقدرون أن تضيفوا شيئاً منه إلى غيره . وقال غيره : تقرير للجواب نيابة عنهم ، أو الإبقاء لهم إلى الإقرار وقال الرازى : أمره بالسؤال أولاً ، ثم بالجواب ثانياً ، وهذا إنما يحسن فى الموضع الذى يكون الجواب فيه قد بلغ فى الظهور إلى حيث لا يقدر على إنكاره منكر ولا يقدر على دفعه دافع ، ثم بين أن هذا من هذا ، واحتج على أن كل ذلك لله بما فى العالم المادى من آثار الحدوث والامكان على طريقة المتكلمين فى الاستدلال .

ونقول : إن اثنيان السائل بالجواب يحسن فى غير الموضع الذى حصر الرازى الحسن فيه ، وهو أن يكون ما يأتى به عين ما يعتقده المسؤل وما يجيب به إن أجاب وإنما يسبقه إليه ليبنى عليه شيئاً آخر من لوازمه هو مما يحمله المسؤل أو يفصل عنه أو ينكره لجهله أو غفلته عن كونه لازماً لما يعرفه ويعتقده . وليس المسؤل عنه هنا مما لا يقدر على إنكاره منكر ، ولا على دفعه دافع ، فقد أنكره أهل الاتحاد والتعطيل فالظاهر أن يقال : إن الله تعالى أمره بالجواب وأن يبدأ بما كانوا يحجبون به كالممنوع من آيات أخرى<sup>(١)</sup> لينبئ عليه قوله ﴿كتب على نفسه الرحمة ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه﴾ والمعنى أن الله تعالى الذى تقررون معى بأن له مافى السموات ومافى الأرض قد أوجب على ذاته العلية الرحمة بخلقه ، كما يعلم ذلك من إفادة نعمه عليهم ظاهرة وباطنة . ومن مقتضى هذه الرحمة أن يجمعكم إلى يوم القيامة حال كونه لا ريب فيه . أو جمعاً لا ريب فيه . أى ليس من شأنه أن يرتاب فيه من تدبير دلائل

رحمة الله وحكمته ، فان هذا الجمع لأجل الحساب والجزاء فهو رحمة بالساكنين ينالون  
 الفوضى والاهمال واستباحة الظلم . والعلم به رحمة أيضا ، لأنه وازع نفسه لا يتم  
 تهذيب النفس بدونه ، بل الرحمة أعم من ذلك . فمن رحمته تعالى بالناس ما منجهم من  
 هدايات الحواس والوجدان والعقل وهداية الدين المقاومة لما يجنونه على تلك الهدايات  
 باستعمالها فيما يضرهم ولا ينفعهم ، والمساعدة لهم على تكميل فطرتهم وتركيز أنفسهم  
 بيان ذلك : أن من أصول دينه القويم - الذى هو مظهر رحمته العليا الموافق  
 لفطرته التى فطر الناس عليها - أن لأعمال البشر جزاء فطريا هو أثر لازم للعمل  
 بحسب سنته تعالى فى تأثير الأعمال النفسية والبدنية فى إصلاح النفس أو إفسادها ،  
 وجزاء آخر وضعيا أو شرعيا قابلا له هو إنشاء فضل أو عدل منه عز وجل ، فالأول -  
 وهو الأصل - ما يترتب على تركيز النفس بالعقائد الصحيحة والعلوم الثابتة والأخلاق  
 السريعة التى تطبعها فيها عبادة الله تعالى وحسن المعاملة مع خلقه من هناء المعيشة فى الدنيا  
 بالجمع بين لذة الحياة العقلية والروحية ولذة الحياة الجسدية المعتدلة وهو أدنى الجزاءين  
 وأقلهما وغير المطرد منهما - وما يترتب على ذلك من النعيم القيم فى الآخرة - وهو  
 الكامل المطرد - وما يترتب على تدسية النفس وإفساد فطرتها بالعقائد الباطلة كخرافات  
 الوثنية وأوهامها وبسفساف الأخلاق والملكات الرديئة التى تطبعها فيها تلك الأوهام  
 السخيفة والأعمال القبيحة والعبادات الوثنية من شقاء المعيشة فى الدنيا وعذاب الآخرة  
 وكل منهما من لوازم تلك العقائد والأخلاق والأعمال ، فهى كالأعمال المضارة والوساوس  
 العصبية (الهستيرية) التى تترتب عليها الأمراض المعضلة والأدواء الفتالة ، كأن  
 ما تقدم من مقابلها يشبه الأعمال البدنية والنفسية التى يرتاض بها البدن والعقل حتى يبلغ  
 بهما المرء من الصحة والاعتدال ، ما هو مقدر له من الكمال ، فعلى هذا تكون هداية الدين  
 للعقائد الصحيحة والفضائل والآداب والمبادئ وزجره عن الوثنية والخرافات  
 والردائل والشور - كل ذلك كبث الوصايا الصحيحة والعلوم الطيبة فى الناس ، ليكون لهم  
 وازع من أنفسهم يتقون به ما يضرهم ويقبلون على ما ينفعهم - وتلك رحمة عظيمة بهم ،  
 ولا ينالون ذلك من الرحمة ما يترتب على الباطل والشر من شقاء الدنيا وعذاب  
 الآخرة ، لأنه جناية منهم على أنفسهم ، فثلثمهم فيه كمثل المريض بخالف أو امر الطبيب

ونواحيه الخاصة ، ويخالف الوصايا الصحية العامة ، فيزداد أمراضاً وأسقاماً ، ولا ينافي ذلك كون تلك الوصايا رحمة بالناس ونعمة عليهم

وأما الجزاء الثاني الذي هو إنشاء من مقتضى الفضل أو العدل فهو مترتب على الجزاء الاول وتابع له وهو قسمان ( أحدهما ) ما يزيد الله المحسنين من الكرامة والتعظيم بفضله ، على ما استحقوه بإيمانهم وأعمالهم الصالحة بحسب وعده ، ولما كانت الرحمة أعم وأوسع وأعظم كان هذا النوع من الجزاء خاصاً بالمحسنين من عباده ، فهو رحمة خاصة . نسأله تعالى أن يجعلنا من خيار أهلها ( وثانيهما ) القصاص في الحقوق وإن قلت وما يقتض به تعالى في الآخرة للمظلومين من الظالمين بحسب عدله . ولما كان مقتضى الرحمة والفضل ، أعم وأسبق من مقتضى العدل ، كان جزاء الظالمين المسيئين على قدر استحقاقهم ، ومنهم من يعفو الله عنهم ، فالجزاء على الاساءة قد ينقص منه بالعفو والمغفرة ، ولكن لا يزداد فيه شيء قط . وإنما الزيادة في الجزاء على الاحسان ( من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلهما ) ( للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ) ( فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفى بهم أجورهم ويزيدهم من فضله ، وأما الذين استنكفوا واستكبروا فيمذبذبهم عذاباً أليماً ) وبيان الدين لهذا النوع من الجزاء رحمة أيضاً فهو كيان الحكومة العادلة للامة ما تأخذ عليه من الاعمال الصادرة ، وما ينال المحسنين من الامن والعز والترف في خدمة الدولة ، وروى الشيخان وغيرهما عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال « ان الله لما خلق الخلق كتب كتابا عنده فوق العرش إن رحمى تغلب غضبى » وفي رواية « إن رحمى سبقت غضبى » وإنما السبق والغلب في أثرى الرحمة والغضب وتعلقهما لا في الصفات أنفسها ، وسنزيد هذا البحث بياناً في تفسير (ورحمى وسعت كل شيء ) من سورة الاعراف إن أحيانا الله تعالى أمانتلق جميع الناس إلى يوم القيامة بكتابة الرحمة من جهة نظم الكلام واعرابه فقليل إن كتابة الرحمة تأكيد لها في معنى القسم وجملة « ليجمعنكم » جواب لقسم محذوف حل محله ما في معناه . وقيل ان الجملة استئناف بياني كأنه قيل : وما مقتضى هذه الرحمة ، بما موقعها من موضوع دعوة الرسالة ؟ فقليل : إنه تعالى أقسم ليجمعنكم ، إذ لو لم يجمعنكم لحساب والجزاء اظلم كثير من المحسنين منكم مغبونين محرومين ،

وكثير من المظلومين مهضومين، وكثير من الظالمين المسيئين غير مؤاخذين، ذلك بأن ما يترتب على الأعمال الحسنة في الدنيا من حسن الأثر وعلى الأعمال السيئة من قبح الأثر؛ ليس غاما مطرداً في جميع الأفراد كما تقدم آفأ، وهو يعلم من الاختبار ومن سنن الله الإجتماعية والكونية، وذلك ينافي الرحمة، كما ينافي العدل والحكمة، فمن مقتضى كتابته سبحانه الرحمة على نفسه أن يجمع الناس للفصل بينهم وجزاء كل منهم بما يقتضيه العدل في الكل والفضل في البعض. والجمع بمعنى الحشر ويتميدان بالي، يقال: جمعهم اليه وحشرهم اليه. وجمع الناس إلى يوم القيامة، معناه حشرهم إلى موقفه أو حسابه، أو معناه ليجمعنكم منتين إلى ذلك اليوم. وقيل إن «إلى» صلة وقيل أنها بمعنى «في» وكلاهما ضعيف

وأما قوله تعالى ﴿الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون﴾ فمعناه أخص هؤلاء ممن يجمعون إلى يوم القيامة بالذكر أو التذكير أو بالذم والنويخ فانهم لخسرانهم أنفسهم في الدنيا لا يؤمنون بالآخرة. ولا شك في أن هؤلاء أولى بأن يتعتعوا بالتذكير، أو بالذم الملقى إلى التفكير، وقيل: إن المعنى ليجمعنكم إلى يوم القيامة أنتم أيها الذين خسروا أنفسهم الخاطبهم كافة ثم أبدل من الكل بعضه الأجدر بالخطاب الاحوج اليه — أو وصف أولئك الخطابين بهذا الوصف الدال على أنه هو مناط الانذار والوعيد. وقيل: إن الجملة مستقلة معناها أن الذين خسروا أنفسهم لا يؤمنون بهذا الجمع ولا ينتفعون بنجبه. والاول أقوى وأظهر. وخسارة الأنفس عبارة عن إفساد فطرتها وعدم اهتدائها بما منحها الله تعالى من الهدايات التي أشرنا اليه آنفاً فالقلدون قد خسروا أنفسهم لأنهم حرموا أنفسهم من استعمال أشرف النعم الغريزية وهو العقل، وحرموا على أنفسهم أفضل الفضائل الكسبية وهو العلم والفهم، وإذا كان بعض الأئمة قد صرح بأن المجتهد الخطيء أفضل من المقلد المجتهد مصيب، فكيف يكون حال المقلد في الشرك والكفر والعياذ بالله تعالى؟ والحرمان من مضاء العزيمة وقوة الإرادة خسران للنفس يضاهي خسرانها بفقد العلم الاستدلالي، فان ضيف الإرادة إن أرقى حظا من العلم لا يقوم بحقه ولا يعمل به كما يجب. لان ما يهدي إليه العلم الصحيح من وجوب نصر الحق وخذل الباطل

ومجاهدة الأهواء الرديئة وعمل الخير والتعاون على البر - كل ذلك لا يخلو من مشقة لا يحملها إلا ذو العزيمة الصادقة ، والارادة الثابتة

فمن خسر نفسه بالتقليد لا ينتظر ولا يستدل حتى يهتدى إلى الإيمان ، ومن خسر نفسه بوهن الارادة قلما ينتظر ويستدل أيضاً ، فان هو نظر وظهر له الحق بما قام من البرهان عليه قدم به ضعف لارادة عن احتمال لوم اللاتمين ، واحتقار الأهل والمعاشرين ، لمن ترك دين آباءه وأجداده ، وصبا إلى حزب أعدائهم وأعدائه هذا ما يقال في مثل حال المشركين في عهد نزول هذه السورة . وإن ضعف الارادة ليصد صاحبه في كل زمان ومكان عن الواجبات وسائر الأعمال التي لا بد فيها من احتمال مشقة بدنية أو نفسية ، وإن كانت من أعمال الإيمان ومصالح الأمة والأوطان ، ولو بحثت عن خسران الأفراد المتعلمين الذين يعرفون الحقوق والواجبات لكرامة أنفسهم ، وخسران الجماعات والأمة التي تولي زعامتها أمثال هؤلاء الأفراد لاستقلالها وصالح أمرها - لرأيت سبب هذا وذلك وهن العزيمة وذبدبة الارادة فالغور والفلاح في الدين والدنيا لا يتم إلا بالعلم الصحيح والعزيمة الحافزة إلى العمل بالعلم ، فمن خسر إحدى الفضيلتين يصدق عليه أنه خسر نفسه سواء كان فرداً ، أو أمة ، فبال من خسرهما كليهما والعياذ بالله تعالى . وقد لمح الزنخشرى إلى خسران النفس في الآخرة فأورد على الآية إشكالا في غير محله . وأجاب عنه على طريقة المتكلمين جوابا في غير محله . قال ( فان قلت ) كيف جعل عدم إيمانهم مسببا عن خسرانهم والأمر على العكس ؟ ( قلت ) معناه الذين خسروا أنفسهم في علم الله لا اختيارهم الكفر فهم لا يؤمنون

(وله ما سكن في الليل والنهار وهو السميع العليم) الظاهر المختار أن هذا عطف على ما قبله ، أي لله ما في السموات وما في الأرض ، وله ما سكن في الليل والنهار ، واستظهر أبو حيان أنه استئناف إخبار غير مندرج تحت السؤال والجواب . وسكن من السكنى أو من السكون ضد الحركة ، وفيه اكتهاف بما ذكر عما يقابله ، أي له ما سكن وما تحرك ، على حد قوله ( سراييل تقيكم الحر ) أي والبرد . ويجوز الجمع بين المعنيين على مذهب من يجوز ذلك في المشترك بما يحتمله المقام ، والحكمة في ذكر هذا الملك

الخاص على دخوله في عموم مافى السموات والأرض التذكير بتصرفه تعالى بهذه الخفايا فان السكنى والسكون من دواعى خفاء الساكن ، فاذا كان فى الليل كان أشد خفاءً ولذلك قدم ذكر الليل لأن ما يسكن فيه هو المقصود بالذات وعطف النهار عليه تكميل ولما ذكرنا تعالى بأنه المالك لما ذكر ، المتصرف فيه بقدرته بما يشاء كما هو شأن الربوبية الكاملة - ذكرنا بأنه هو السميع العليم أى المحيط بعمه بكل ما من شأنه أن يسمع مما يكن خفيا عن غيره ، فهو يسمع ديب النملة فى الليلة الظلماء على الصخرة الصماء ، وكل سميع غيره يصم عن لطيف الأصوات ويصمها كبيرها ويذهب عنه ما بعد منها كما قال أمير المؤمنين على المرتضى كرم الله وجهه : وهو المحيط علمه بكل شيء ( يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور ) وإذا كان كذلك فلا يمكن أن تدق عن سمعه دعوة داع أو تعزب عن علمه حاجة محتاج ، حتى يخبره بها الأولياء ، أو يقنعه بها الشفعاء ( يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء )

بعد كتابة ما تقدم راجعت التفسير الكبير فاذا فيه من نكت البلاغة فى الآية ما نقله الرازى عن أبى مسلم الأصمغانى وقال إنه أحسن ما قيل فى نظمها وهو : ذكر فى الآية الأولى السموات والأرض إذ لا مكان سواهما ، وفى هذه الآية ذكر الليل والنهار إذ لا زمان سواهما ، فالزمان والمكان ظرفان للمحدثات . فأخبر سبحانه أنه مالك للمكان والمكانيات ، والزمان والزمانيات . قال الرازى : وهذا بيان فى غاية الجلالة . وأقول : هم نادقيقة أخرى وهو أن الابتداء وقع بذكر المكان والمكانيات ثم ذكر عقيب الزمان والزمانيات ، وذلك لأن المكان والمكانيات ، أقرب إلى العقول والأفكار من الزمان والزمانيات ، لدقائق مذكورة فى العمليات الصرفة . والتعليم الكامل هو الذى يبدأ فيه بالأظهر فالأظهر مترقيا إلى الأخفى فالأخفى اهـ

بعد هذا القول الذى أمر الله به رسوله للتذكير بأنه الرب المالك لكل شيء المتصرف بالفعل والتدبير فى كل شيء حتى دقائق الأشياء والامور وخفاياها وأن تصرفه هذا عن علم محيط لا يعزب عنه مثقال ذرة ولا ديب غلة أمره بقول آخرين فيه ما يستلزمه ما قبله من وجوب ولايته تعالى وحده والتوجه اليه دون سواه فى كل ما هو فوق كسب البشر والاعتماد على توفيقه فيما هو من كسبهم ، ولا يتم به المراد بحض سعيهم ، فقال

﴿قل أغير الله اتخذوليا﴾ الولي الناصر ومتولى الأمر المتصرف فيه، والاستفهام هنا لانكار اتخاذ غير الله وليا لا لانكار اتخاذ الولي مطلقا ولهذا لم يقل : أأنخذ وليا غير الله ، ولا : أأنخذ غير الله وليا . ومثله (أغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون؟) وإنما يتحقق اتخاذ غير الله وليا في صورة واحدة وهو أن يطلب من غيره النصر أو غير النصر من ضروب التصرف في النفع والضرر فعلا ونمعا فيما هو فوق كسب ذلك الغير وتصرفه الذي منحه الله لابناء جنسه ، ولذلك فسر الولي بالعبود في هذا المقام . وأما تناصر الخلق وتولى بعضهم لبعض فيما هو من كسبهم العادي فلا يدخل في عموم اتخاذ غير الله وليا أو اتخاذهم أولياء من دون الله . فقد أثبت الله تعالى على المؤمنين بأن بعضهم أولياء بعض . وبين أيضاً أن الكفار بعضهم أولياء بعض ، وقد تقدم بيان هذا من قبل ، وقد كان المشركون من الوثنيين ومن طرا عليهم الشرك من أهل الكتاب يتخذون معبوداتهم وأنبياءهم وصلحاءهم أولياء من دون الله تعالى بمعنى أنهم يندأئهم ودعائهم والتوجه اليهم والاستعانة بهم يشفعون لهم عند الله تعالى في قضاء حاجتهم من نصر على عدو وشفاء من مرض وسعة في رزق وغير ذلك . فكان هذا عبادة منهم لهم وجعلهم شركاء لله باعتقاد كون حصول المطلوب من غير أسبابه العادية التي مضت بها السنن الالهية العامة قد كان بمجموع ارادة هؤلاء الاولياء وإرادة الله تعالى ، فقتضى هذا الاعتقاد أن ارادة الله تعالى ماتعلقت بفعل ذلك المطلب إلا بالتبعية لارادة الولي الشافع أو المتخذ وليا شافعاً والحق أن ارادة الله تعالى أزلية لا يمكن أن تؤثر فيها المحدثات ، كما تقدم تقريره مراراً بشواهد الآيات القرآنية . ثم وصف الله تعالى بما ينافي اتخاذ غيره ولياً فقال

﴿فاطر السموات والأرض﴾ مبدعها أي مبدئها على غير مثال سابق، وروى عن ابن عباس أنه قال : ما عرفت ما فطر السموات والارض حتى أنا في أعرايين يختصمان في بئر، فقال أحدهما : أنا فطرناها أي ابتدئناها ، وأصل الفطر الشق ، ومنه ( إذا السماء انفطرت ) بمعنى إذا السماء انشقت . وقيل للسكأة فطر ، لأنها تفتطّر الارض فتخرج منها . وإيجاد البئر إنما يبتدأ بشق الارض بالحفر ، وقد كانت المادة التي خلق الله منها السموات والارض كتلة واحدة دخانية ، ففتق رتقها وفصل منها

أجرام السموات والأرض ، وذلك ضرب من الفطر والشق (أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما ؟) الرؤية هنا علمية

رصف الله تعالى بفطر السموات والأرض - وهو لا نزاع فيه - يؤيد انكار اتخاذ غيره وليا يستنصر ويستعان به أو يتخذ واسطة للتأثير في الإرادة الإلهية ، فان من فطر السموات والأرض بمحض إرادته من غير تأثير مؤثر ولا شفاعة شافع يجب أن يتوجه اليه وحده بالدعاء ، وإياه يستعان في كل ما وراء الاسباب ، وأكده هذا بقوله ﴿ وهو يطمع ولا يطمع ﴾ أي يرزق الناس الطعام ولا يحتاج إلى من يرزقه ويطعمه لانه منزّه عن الحاجة إلى الطعام وغيره ، غنى بنفسه عن كل ما سواه . وقرأ أبو عمرو « ولا يطمع » بفتح الياء أي لا يأكل كل ، وهذه الجملة حالية مؤيدة لانكار اتخاذ ولي غير الله ، وفيها تعريض بمن اتخذوا أولياء من دونه من البشر بأنهم محتاجون إلى الطعام ، لاحتياجه لهم ولا بقاء إلى الأجل المحدود بدونه ، وأن الله تعالى هو الذي خلق لهم الطعام فهم عاجزون عن البقاء بدونه وعاجزون عن خلقه وإيجاده ، فكيف يتخذون أولياء مع الغنى الحميد ، الرزاق الفعال لما يريد ؟ كما قال في الاحتجاج على التصاري في عبادة المسيح وأمه عليهما السلام ( ما للمسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام ) وأما الأولياء المتخذة من غير البشر كالاصنام ، فهي أضعف وأعجز من البشر ، لا تفارق عقلاء الأمم كلها على تفضيل الحيوان على الجاد ، وتفضيل الانسان على جميع أنواع الحيوان

﴿ قل إني أمرت أن أكون أول من أسلم ﴾ أي قل أيها الرسول بعد إيراد هذه الآيات والحجج على وجوب عبادة الله وحده وعدم اتخاذ غيره وليا : إني أمرت من لدن رب الموصوف بما ذكر من الصفات أن أكون أول من أسلم اليه وانقاد لدينه من هذه الأمة التي بعثت فيها ، فلمست أدعو إلى شيء لا آخذ به ، بل أنا أول مؤمن وعامل بهذا الدين ﴿ ولا تكونن من المشركين ﴾ أي وقيل لي بعد هذا الامر بالسبق إلى اسلام وجهه : لا تكونن من المشركين الذين اتخذوا من دونه أولياء يزعمون أنهم يقرّبونهم إليه زلفى ، فأنا أتبوأ من دينكم ومنكم . وحاصل المعنى : إني أمرت بالاسلام ونهيت عن الشرك . كذا قيل ، والاولى أن يقال : إن



حاصله الجعم بين الاسلام والبراءة من الشرك وأهله  
وبعد هذا القول المبين لأصل الدعوة وأساس الدين وكون الداعي اليه مأموراً  
به كغيره - أمر الله رسوله بقول آخر في بيان جزاء من خالف ماذكر من الامر  
واللهي آنفاً وأنه عام لاهوادة فيه ولا شفاعة تحول دونه فقال ﴿ قل إني أخاف  
إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم ﴾ قدم ذكر الخوف على شرطه الذي شأنه أن  
يتقدمه لانه هو الأهم المقصود بالذكر ، وشرط « إن » لا يقتضى الوقوع ، فلمعنى  
إن فرض وقوع العصيان متى لربى فأننى أخاف أن يصيبني عذاب يوم عظيم ،  
وهو يوم القيامة ، وصف بالعظيم لعظمة ما يكون فيه من تجللى الرب سبحانه  
وتحاسبته للناس ومجازاته لهم . وحكمة هذا التعبير ماأشرنا اليه من أن هذا الدين  
دين الله الحق لا محاباة فيه لاحد ، مهما يكن قدره عظيماً فى نفسه . وأن يوم الجزاء  
لا يعم فيه ولا خلة ولا شفاعة - بالمعنى المعروف عند المشركين - ولا سلطان  
لغير الله فيتكلى عليه من يعصيه ، ظناً أنه يخفف عنه أو ينجيهِ ( يوم لا تلك  
نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله ) وإذا كان خوف النبي ﷺ من العذاب على  
المعصية متنفياً لا تنفائها بالعصمة فخوف الإجلال والتعظيم ثابت له دائماً

﴿ من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه وذلك الفوز المبين ﴾ أى من يصرف  
ويحول عن ذلك العذاب فى ذلك اليوم العظيم حتى يكون بمعزل عنه ، أو من يصرف  
عنه ذلك العذاب فى ذلك اليوم - فقد رحمه الله بأنجاه من الهول الأكبر ، وبما  
وراء النجاة من دخول الجنة ، لأن من لا يعذب يومئذ يكون منعها حتماً ، وذلك  
الجعم بين النجاة من العذاب والتمتع بالنعيم فى دار البقاء هو الفوز المبين الظاهر  
وقد حققنا فى تفسير آخر السورة السابقة ( المائدة ) أن الفوز إنما يكون بمجموع  
الأمرين السلبى والإيجابى ، ولا ينافى ذلك ما قيل فى أهل الأعراف على ما يأتى  
تحقيقه فى سورتها . وقرأ حمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم ( من يصرف عنه )  
بالبناء للمفعول ، أى من يصرفه الله عنه أى عن العذاب الخ ويؤيدها قراءة أبى  
( من يصرف الله ) باظهار الفاعل وحذف المفعول ، ولعله قال ذلك بقصد التفسير  
ولا يمنعنا من الجزم بذلك إلا أن يصرح أنه كتب اسم الجلالة فى مصحفه

وقد استدللت الأشعرية بالآية على أن الطاعة لا توجب الذنوب والمعصية لا توجب العقاب ، لأنها ناطقة بأن ذلك من رحمة الله تعالى وفعل الواجب لا يسمى رحمة ، وضربوا لذلك الأمثال في أفعال البشر ، والحق أن من أفعال الرحمة البشرية ما هو واجب ، ومن الواجب على الناس ما هو رحمة أى واجب لأنه رحمة وأما الخالق عز وجل فلا يوجب عليه أحد شيئاً إذ لا سلطان فوق سلطانه ، وله أن يوجب على نفسه ما شاء ، وقد كتب على نفسه الرحمة ، أى أوجيها كما نص عليه كتابه في هذا السياق . فهذه كتابة مطلقة ، وسيأتي في سورة الأعراف كتابتها للفتين المزيّن من مؤمنى هذه الأمة ، ولولم يكتب الرب على نفسه الرحمة لجاز أن لا يرحم أحداً وأن لا يكون رحماً بخلقه ، وإذا أجاز بعض المتكلمين هذا فكتاب الله لا يميزه ولما بين سبحانه أن صرف العذاب والفوز بالنعيم بعده من رحمته في الآخرة بين أن الأمر كذلك في الدنيا وأن التصرف فيه لله الولي الحميد وحده فقال :

﴿ وَإِنْ يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو ، وإن يردك بخير فهو على كل شيء قدير ﴾ المس أعم من اللبس في الاستعمال . يقال : مسه السوء والكبر والعذاب والتعب والضراء والضر والخير ، أى أصابه ذلك ونزل به ، ويقال : مسه غيره بذلك أى أصابه به . وقد وردت هذه المعاني كلها في القرآن ، ولكن المس بالخير ذكر هنا في مقابل المس بالضر مسنداً إلى الله تعالى ، وفي سورة المارج في مقابل المس بالشر غير مسند إلى الله تعالى ، والضر بالضم والفتح — لغتان : أو الضر بالفتح مصدر ، وبالضم اسم مصدر ، والاستعمال فيه : أن يضم إذا ذكر وحده ويفتح إذا ذكر مع النفع . وهو ما يسوء الإنسان في نفسه أو بدنه أو عرضه أو ماله أو غير ذلك من شؤون ، ويقابله النفع . وقال الرازي : الضر اسم اللام والحزن والخوف وما يفيض إليهما أو إلى أحدهما ، والنفع اسم اللذة والسرور وما يفيض إليهما أو إلى أحدهما ، والخير اسم للقدر المشترك من دفع الضر وحصول الخير . وقال الراغب : الخير ما يرغب فيه الكل ، كالعقل مثلاً والعدل والفضل والشئ النافع وضده الشر . وأقول : إن الخير ما كان فيه منفعة أو مصلحة حاضرة أو مستقبلية ، فن الضر المسكروه الذى يسوء ما يكون خيراً بحسن أثره أو عاقبته ،

والشر لا مصلحة ولا منفعة فيه ألبتة أو ما كان ضره أكبر من نفعه . قال تعالى (وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم) وقال في النساء ( فان كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً ) وقال ( ان الذين جاءوا بالإفك عصبة منكم لا تحسبوه شراً لكم بل هو خير لكم ) والشر لا يسند إلى الله تعالى ولكنه مما ينسب به الناس ويختبرهم . وقوله تعالى ( ولو يجعل الله للناس الشر استعجالهم بالخير لقضى إليهم أجلهم ) ليس من هذا الاسناد في شيء . وفي الحديث «الخير كله بيدك والشر ليس إليك» ومن دقائق بلاغة القرآن المعجزة تجري الحقائق بأوجز العبارات وأجمعها لمحاسن الكلام مع مخالفة بعضها في بادى الرأي لما هو الأصل في التعبير كالمقابلة هنا بين الضر والخير ، وإنما مقابل الضر النفع ومقابل الخير الشر ، فنكتة المقابلة ان الضر من الله تعالى ليس شراً في الحقيقة ، بل هو تربية واختبار للعبد يستفيد به من هو أهل للاستفادة أخلاقاً وآداباً وعلماً وخبرة ، وقد بدأ بذكر الضر لأن كشفه مقدم على نيل مقابله ، كما أن صرف العذاب في الآخرة مقدم على النعيم فيها ، وهذه الآية مقابلة لما قبلها كما تقدم . ثم ذكر الخير في مقابل الضر دون النفع فأفاد أن ما ينفع الناس من النعم إنما يحسن إذا كان ذلك النفع خيراً لهم بعدم ترتيب شيء من الشر عليه فكأنه قال : ان أصابك أيها الإنسان ضرٌّ كمرض أو حزن أو حاجة وحزن وذلل اقتضته سنة الله تعالى فلا كاشف له ، أى لا مزيل له ولا صارف يصرفه عنك إلا هودون الأولياء الذين يتخذون من دونه ويتوجه إليهم المشرك لكشفه ، فهو إما أن يكشفه عنك بتوفيقك للأسباب الكسبية التي تزيله ، وإما أن يكشفه بغير عمل منك ولا كسب ، ولطفه الخفى لاحد له فله الحمد ، وإن عيسك بخير ، كصحة وغي وقوة وجاه فهو قادر على حفظه عليك كما أنه قادر على إعطائك إياه ، لأنه على كل شيء قدير ، وأما أولئك الأولياء الذين اتخذوا من دونه فلا يقدر على مسك بخير ولا ضر . فالآية كما قال الرازي دليل آخر على أنه لا يجوز للماثل أن يتخذ غير الله ولياً . وقد تبين بها وبما قبلها أن كل ما يحتاج إليه المرء في الدنيا والآخرة من كشف ضر وصرف عذاب أو إيجاد خير ومنع ثواب فإنما يطلب من الله تعالى وحده ، والطلب من الله تعالى نوعان : طلب بالعمل

ومراعاة الأسباب ، التي تقتضيها سننه تعالى في خلقه ، وطلب بالتوجه والدعاء  
الذين ندبت إليهما آياته تعالى في كتابه وأحكامه الشرعية .

هذا ما فتح الله به ، وبعد كتابته راجعنا كتاب روح المعاني فوجدنا فيه نقلاً  
في نكتة البلاغة في المقابلة بين الضر والخير أحبيننا نقلها إتماماً للفائدة قال :

« وفسروا الضر - بالضم - بسوء الحال في الجسم - و بالفتح - بضد النفع <sup>(١)</sup>

وعدل عن الشر المقابل للخير إلى الضر على ما في البحر لأن الشر أعظم ، فأتى بلفظ  
الأخص مع الخير الذي هو عام رعاية لجهة الرحمة . وقال ابن عطية : أن مقابلة الخير

بالضر - مع أن مقابلة الشر وهو أخص منه - من خفي الفصاحة للمدلول عن قانون الصنعة  
وطرح رداء التكلف وهو أن يقرن بأخص من ضده ونحوه أكونه أوفق بالمعنى وألصق

بالمقام ، كقوله تعالى (إن لك أن لا تنجوع فيها ولا تعرى ، وأنت لا تعلم فيها ولا تعرى) <sup>(٢)</sup>  
فجاء بالجويع مع العرى وبالظلم مع الضحى وكان الظاهر خلافه ، ومنه قول امرئ القيس

كأنى لم أركب جواداً للذة ولم أتبطن كاعباً ذات خلخال

ولم أسبأ الزق الروى ولم أقل خلى : كرى كرة بعد إجحاف

و إيضاحه : أنه في الآية قرن الجوع الذي هو خلو الباطن بالعرى الذي هو خلو

الظاهر ، والظلم الذي فيه حرارة الباطن بالضحي الذي فيه حرارة الظاهر ، وكذلك  
قرن امرؤ القيس علوه على الجواد بعلوه على السكاعب لأنهما لذتان في الاستعلاء

و بذل المال في شراء الراح ، ببذل الأنفس في الكفاح ، لأن في الأول سرور  
الطرب وفي الثاني سرور الظفر ، وكذا هنا أثر الضر لمناسبته ما قبله من التهيب ،

فإن انتقام العظيم عظيم ، ثم لما ذكر الإحسان أتى بما يعم أنواعه ، والآية من قبيل  
الف والنشر ، فإن مس الضر ناظر إلى قوله تعالى (أنى أخاف) الخ ومس الخير

ناظر إلى قوله سبحانه (من يصرف عنه) « الخ

وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير » فسر أهل اللغة القهر بالغلبة

والأخذ من فوق وبالأدلال ، وقال الراغب : القهر بالغلبة والتذليل معاً ويستعمل في  
كل واحد منهما . وقد جاءت هذه الآية بعد إثبات كمال القدرة لله تعالى فيما قبلها

ثبت له جل وعلا كمال السلطان والتسخير لجميع عبادہ والاستعلاء عليهم مع كمال  
الحكمة والعلم المحيط بخفايا الامور ، ايرشدنا إلى ان من اتخذ منهم ولياً من دونه فقد  
خل ضللاً بعيداً لا شراكه ومقارنته بين الرب القاهر العلى الكبير الحكيم الخبير ،  
وبين العبد المربوب المنهزم المذل المسخر الذى لا حول له ولا قوة إلا بالله العلى  
العظيم . فاذا كان هكذا شأن الرب وهذه صفاته فلا ينبغي للؤمن به أن يتخذ  
وليّاً من عبادہ المنهزمين تحت سلطان عزته ، المذللين لسفنه التى اقتضتها حكمته  
وعلمه بتدبير الأمر فى خلقه ، لأن أفضل المخلوقات وأكملهم مسارون لغيرهم فى العبودية  
لله والمذل له ، وكونهم لا حول لهم ولا قوة بأنفسهم ، ولم يجعل من خصائص أحد  
منهم أن يشاركه فى التصرف فى خلقه ولا فى كونه يدعى معه ولا وحده لكشف  
ضرو لا جاب نفع ( فلا تدعوا مع الله أحداً ) ( بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن  
شاء ) ( قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلاً ) الخ  
وقد فسر ابن جرير الآية بقوله : والله الغالب عبادہ المذلهم العالى عليهم بتذليله  
لهم وخلقهم إياهم فهو فوقهم بقره إياهم وم دونه ، وهو الحكيم فى علوه على عبادہ وقهره  
إياهم ، بقدرته وسائرته بقره ، الخبير بمصالح الاشياء ومضارها ، الذى لا تخفى عليه  
عواقب الامور ويواديها ، ولا يقع فى تدبيره خلل ، ولا يدخل حكمته دخل . اه  
وذهبت المعتزلة والاشاعرة إلى أن قوله تعالى « فوق عبادہ » تصوير لقهره  
وعلوه بالغلبة والقهر . صرح بذلك الزخشري وبعه بعض الاشاعرة ، كالبيضاوى  
بنقل عبارته ينصها ، وبعضهم ، كالرازي ، بنقلها وإطالة الدلائل النظرية بآثبات  
مضمونها ، ومنع إرادة فوقية الذات وإطلاق صفة العلو على الله ، اذ جعل ذلك  
قولاً يتحيز البارى فى جهة معينة وأطال فى سرد الدلائل النظرية على استحالة ذلك ،  
ولفظ الآية لا يأتى ما يفسره به الزخشري وأمثاله ، لان له نظيراً ذكره فى تفسيرها وهو  
قوله تعالى حكاية عن فرعون ( وإنا فوقهم قاهرون ) ويدهى أنه يعنى فوقية المكانة  
المعنوية لا المكان ، ولو اکتفوا بهذا لكان حسناً لانه فى معنى ما نقل عن مفسرى  
السلف كابن جرير ، ولكن منهم من شنع على السلف الصالحين وسامح حشوية لعدم  
تأويلهم الآيات والاحاديث الصحيحة الناطقة بآثبات صفة العلو المطلق لله تعالى ،

فلسف الامة يرون هذه الآيات بغير تأويل ، ويقولون ان الله مستور على عرشه فوق السموات وفوق العالم كله لا فوق كل شخص وحده، وهو بهذا بائن من خلقه، وإنه مع ذلك ليس كمثل شئ ، فليس بمحدود ولا محصور ولا متميز ؛ فهذه اللوازم التي يفنى عليها الجهمية وتلاميذهم تأويل صفة الوجودية كلها على قياس الخلق على المخلوق ، ومن المعلوم أن جميع ما أطلق على الله تعالى من الصفات حق العلم والقدرة والارادة قائما وضع في أصل اللغة لصفات البشر وهي مباينة لصفات الله تعالى ، فلماذا يخصون بعضها بالتأويل دون بعض ؟ فالخلق الذي مضى عليه سلف الامة أن الله تعالى وصف بكل ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله ﷺ وأن جميع تلك الصفات تطلق عليه مع تنزيهه عن مشابهة من تطلق عليهم ألقاظهم من الخلق ؛ فعلم الله وقدرته وكلامه وعلمه وسائر صفاته شؤون تليق به لا تشبه علم المخلوقين وقدرتهم وكلامهم ودلوهم عليهم على بعض . وقد انتهى سخف بعض المتكلمين في التأويل إلى جعل صفات البارئ تعالى سلبية ، وقد تقدم شئ من هذا البحث : وسنعود إليه إن شاء الله تعالى ثم ختم الله تعالى هذه الأقوال أو الأوامر القولية المبينة لحقيقة الدين ودلائله بشهادته لرسوله وشهادة رسوله له فقال :

﴿ قل أى شئ أكبر شهادة ؟ قل الله شهيد بيني وبينكم ﴾ أخرجه ابن اسحاق وابن جرير بن طريق سعيد أو عكرمة عن ابن عباس قال « جاء النحام بن زيد وقردم بن كعب ويحمرى بن عمرو - من اليهود - فقالوا : يا محمد ما نعلم مع الله إلها غيرة فقال : « لا إله إلا الله ، بذلك بعث والى ذلك أدعو » فأنزل الله : في قولهم ( قل أى شئ أكبر شهادة ) الآية - كذا في لباب النقول . وهذه لرواية لا تصح ففي سندها محمد بن محمد مولى زيد بن ثابت . قال الحافظ في تهذيب التهذيب : مدنى مجهول تفرد عنه ابن اسحاق وهو ابن جرير رواه من طريق ابن اسحاق . والتحقيق أن السورة نزلت بمكة دفعة واحدة الا ما استثنى ، وليست هذه الآية منه وأما معنى الآية فهو أن الله تعالى أمر رسوله ﷺ أن يسأل كفار قريش : أى شئ شهادة أكبر شهادة وأعظمها وأجدر بأن تكون أصحابها وأصدقها ؟ ثم أمره بأن يجيب هو عن هذا السؤال بأن أكبر الأشياء شهادة الذي لا يجوز أن يقع في

شهادته كذب ولا زور ولا خطأ هو الله تعالى وهو شهيد بيني وبينكم، وأوحى إلى هذا القرآن من لدنه لا نذركم به عقابه على تكذيبه فيما جئت به مؤيداً بشهادته سبحانه، وأنذر من بلغه هذا القرآن إذ كل من بلغه فهو مدعو إلى اتباعه حتى تقوم الساعة شهادة الشيء حضوره ومشاهدته، والشهادة به الاخبار به عن علم ومعرفة واعتقاد مبنى على المشاهدة بالبصر أو البصيرة أى العقل والوجدان ومنه الشهادة بالتوحيد، وإثبات الشيء بالدليل والبرهان شهادة به، وشهادة الله بين الرسول وبين قومه قسمان: شهادته سبحانه برسالة الرسول ﷺ وشهادته بما جاء به. وشهادته عز وجل برسالة رسوله ثلاثة أنواع (النوع الأول) إخباره بها فى كتابه بمثل قوله (محمد رسول الله) (إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً) (قل يأيها الناس إني رسول الله اليكم جميعاً) (وما أرسلناك الا كافة للناس بشيراً ونذيراً) (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) فهذه شهادات وردت بغير لفظ الشهادة وهو غير شرط فى صحتها خلافاً لبعض الفقهاء، ولا يقتضى التاليف به حقيتها، فقد حكى الله عن إخوة يوسف أنهم (قالوا: يأيانا إن ابنك سرق وما شهدنا إلا بما علمنا) وهم لم يقولوا: نشهد أن ابنك سرق. وقد سمعوا قولهم شهادة لانه عن علم بما ثبت عليه عند عزيز مصر وإن كان ذلك الاثبات مصنوعاً، وقال تعالى (إذا جاءك المنافقون قالوا: نشهد انك لرسول الله، والله يعلم انك لرسوله، والله يشهد ان المنافقين لكاذبون) فانهم صرحوا بلفظ الشهادة، ولما كانوا غير مؤمنين بها شهد الله تعالى بكذبهم فيها وقال تعالى (لكن الله يشهد بما أنزل اليك أنزله بعلمه) فهذه شهادة صرح فيها باللفظ وكذلك قوله تعالى (ويقول الذين كفروا لست مرسلنا قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم) دعى بمعنى هذه الآية التى نفسرها

(النوع الثانى من شهادة الله تعالى لرسوله) تأييده بالآيات الكثيرة وأعظمها القرآن - وهو الآية العلمية العقلية الدائمة بما ثبت بالفعل من عجز البشر عن الإيمان بسورة من مثله، وبما اشتمل عليه من الآيات الكثيرة كأخبار الغيب ووعد الرسول والمؤمنين بنصره تعالى لهم وإظهارهم على أعدائهم وغير ذلك مما ثبت بالفعل عند أهل عصره ونقله اليها بالتواتر، ومنها غير القرآن من الآيات الحسية والاخبار النبوية

٥٣٨ • النوع الثالث من شهادته لرسوله وأنواع شهادته تعالى لما جاء به (تفسير: ج ٧)

بالغيب التي ظهر بعضها في زمنه وبعضها بعد زمنه عليه أفضل الصلاة والسلام كقوله في سبطه الحسن وهو طفل «ابني هذا سيد» ولعل الله يصلح به بين فئتين من المسلمين» وقوله في عمار بن ياسر «تقتله الفئة الباغية» وقوله «صنفان من أهل النار لم أرهما بعد - قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس ونساء كاسيات عاريات مائلات مميلات روهسن كأسنحة البخت» الحديث وكلها صحيحة

(النوع الثالث من شهادته لرسوله) شهادة كتبه السابقة له وبشارة الرسل الأولين به ، ولا تزال هذه الشهادات والبشائر ظاهرة فيما بقي عند اليهود والنصارى من تلك الكتب وتواريخ أولئك الرسل عليهم السلام على ما طرأ عليها من التحريف وقد تقدم بيان ذلك في تفسير السورة السابقة ولا سيما المائدة ولا تنس هنا أخذه تعالى العهد على الرسل وقوله لهم (أأقرنم وأخذتم على ذلكم إصرى؟ قالوا: أقررنا قال: فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين) [راجع ص ٣٤٩ ج ٣] .

وأما شهادته تعالى لما جاء به رسوله من التوحيد والبهت - وهو ما كانوا ينكرونه دون الآداب والفضائل والأحكام العملية فهو ثلاثة أنواع (أحدها) شهادة كتابه معجز الخلق بذلك كقوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم \* ان الذين عند الله الاسلام) وقوله (زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا ، قل بلى وربى لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم وذلك على الله يسير) (ثانيها) ما أقامه من الآيات البينات في الأنفس والآفاق على توحيده واتصافه بصفات الكمال وفي بيان ذلك من هذه السورة ما ليس في غيرها :

(ثالثها) ما أودعه جل شأنه في الفطرة البشرية من الايمان الفطرى بالآلوهية وبقاء النفس وما هدى اليه العقول السليمة من تأييد هذا الشعور الفطرى بالدلائل والبراهين ولعلنا نشرح معنى الايمان الفطرى الذى بيناه من قبل بياناً موجزاً في تفسير آية العهد الالهى الذى أخذه على بنى آدم وهى قوله تعالى في سورة الأعراف (وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم) الآية علم مما بيناه أن شهادته تعالى هى شهادة آياته فى القرآن ، وآياته فى الأكوان وآياته فى العقل والوجدان ، اللذين أودعهما فى نفس الانسان ، وهذه الآيات قد



بينها القرآن وأرشد إليها ، فهو الدعوى والبينة ، والشاهد المشهود له ، وكفى به ظهوراً بالحق وإظهاراً له ، أنه لا يحتاج إلى شهادة غيره له . على أن الشهود والأدلة على حقيقته كثيرة ، وجملة « وأوحى إلى هذا القرآن » معطوفة على جملة « الله شهيد بيني وبينكم » مصدرة بالفعل المبني للمفعول لأن المراد بنصها بيان أن القرآن هو موضوع الدعوة والرسالة المقصود منها بالذات ، وتدل بموضعها دلالة إيماء على أنه أعظم شهادة لله تعالى .

وقوله تعالى ( لا نذكركم به ومن بلغ ) نص على عموم بعثة خاتم الرسل عليه أفضل الصلاة والسلام ، أي لا نذكركم به يا أهل مكة أو يا مشرق قريش أو العرب وجميع من بلغه ووصلت إليه دعوته من العرب والمجم في كل مكان وزمان إلى يوم القيامة . قال البيضاوي وهو دليل على أن أحكام القرآن تعم الموجودين وقت نزوله ومن بعدهم وأنه لا يؤخذ بها من لم تبلغه اهـ . يعني أن العبارة في دعوة الاسلام بالقرآن فمن لم يبلغه القرآن لا يصدق عليه أنه بلغته الدعوة . وحينئذ لا يكون مخاطباً بهذا الدين ، ومفهومه أن الحجة لا تقوم بتبليغ دعوة الاسلام بالقواعد الكلامية والدلائل النظرية التي بنى عليها ذلك العلم أي إلا أن ينص فيها على أصوله وأحكامه ، وإننا نرى المسلمين قد تركوا دعوة القرآن وتبليغه بعد السلف الصالح وتركوا العلم به وبما بينه من السنة إلى تقليد المتكلمين والفقهاء . والقرآن حجة عليهم وإن جعلوا أنفسهم غير أهل للحجة .

وبما روى في الآية ما أخرجه ابن مردويه وأبو نعيم والخطيب عن ابن عباس مرفوعاً قال « من بلغه القرآن فكأنما شافته به - ثم قرأ - ( وأوحى إلى هذا القرآن لا نذكركم به ومن بلغ ) » وذلك أن القرآن لما كان متواتراً بلفظه ومعناه كان من بلغه بمده ﷺ كن سمعه منه وإن كثرت الوسائط لأنه هو الذي بلغه بلا زيادة ولا نقصان . وليس الأحاديث المروى كثيرها بالمعنى هذه المزية فهي موضع اجتهد . وأخرج أبناء أبي شيبة والضريس وجريز والمنذر وأبو حاتم وأبو الشيخ عن محمد بن كعب القرظي في الآية قال : من بلغه القرآن فكأنما رأى النبي ﷺ وفي لفظ : من بلغه القرآن حق يفهمه ويعقله كان كمن عاين

٣٤٢ أمر الرسول بالشهادة بالوحدانية والبراءة من الشرك (تفسير: ج ٧)

النبي ﷺ وكله . وأخرج أبو الشيخ عن أبي بن كعب قال أتى رسول الله ﷺ بأسنادى فقال لهم : « هل دعيتم إلى الاسلام ؟ » قالوا : لا فخلى سبيلهم ثم قرأ ( وأوحى إلى هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ ) ثم قال « خلوا سبيلهم حتى يأتوا مأمنين من أجل أنهم لم يدعوا » .  
ثم أمر الله تعالى رسوله ﷺ بالشهادة له بالوحدانية التي جحدتها المشركون وبالبراءة من قولهم وشهادتهم بالشرك فقال ﴿ أَنتُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى ، قُلْ : لَا أَشْهَد . قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَأَنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ﴾ قالوا : ان الاستفهام هنا للتقرير مع الانكار والاستبعاد ، وقد أمره تعالى أن يجيب بأنه لا يشهد كما يشهدون . ثم أمره أمراً آخر بأن يشهد بنقيض ما يزعمون ويتبرأ منه وهو أن يصرح بأن الاله لا يكون إلا واحداً ، ويتبرأ مما يشركونه به من الأصنام وغيرها أو من إشراكهم بها يكن موضوعه ، وإنما قال ( قل إنما هو إله واحد ) فأعاد الأمر ولم يعطف المأمور به على ما قبله لافادة أن الاقرار بالوحدانية مقصود بذاته لا يغني عنه نفي الشهادة بالشرك .

( ٢٠ ) الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ  
الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ( ٢١ ) وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ ؟ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ( ٢٢ )  
وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ تَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا : آئِنِ شُرَكَائِكُم  
الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ؟ ( ٢٣ ) ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فَتَنْصُرُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا :  
وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ( ٢٤ ) انْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ  
وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ .

روى أن قريشاً أرسلت إلى المدينة من سأل اليهود عن النبي ﷺ ورجعوا إلى مكة فزعموا أن اليهود قالوا ليس له عندنا ذكر ، فلما صار لهم عهد باليهود كان مما

رد الله تعالى به عليهم في هذه السورة قوله بعد ما تقدم من الحجج ﴿الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم﴾ أى يعرفون مجد النبي الأمي خاتم الرسل ﷺ كما يعرفون أبناءهم لأن نعمته في كتبهم واضح ظاهر ، وقد تقدم نص هذه الجملة في سورة البقرة كآيات أخرى في معناها وبيننا في تفسيرها ما يؤيدها من شواهد التوراة والانجيل . ثم بين تعالى علة انكار المكابرين منهم لما يعرفونه من أمر نبوته ﷺ فقال ﴿الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون﴾ قيل ان «الذين» هنا بيان للذين الأولى أو بدل منها ، ويجوز أن يكون مبتدأ ، أى الذين خسروا أنفسهم منهم فهم لا يؤمنون به بل يكفرون كبراً وعناداً فهم لذلك ينكرون ما يعرفون . وقد بينا قريباً معنى هذه الجملة إذ وردت . بنصها في الآية الثالثة عشرة من هذه السورة ( ص ٣٢٧ ) ، وموقعها هنا أن علة انكار من أنكر نبوة محمد ﷺ من علماء اليهود كعلة انكار من أنكرها من المشركين بعد ظهور آياتها وأنكر ما هو أعظم منها وأظهر وهو وحدانية الله تعالى ، وهى أنهم خسروا أنفسهم فهم يؤثرون ما لهم من الجاه والمساكنة والرياسة في قومهم على الايمان بالرسول النبي الأمي الذى يجدونه مكتوباً عندهم ، لهم بأن هذا الايمان يسلبهم تلك الرياسة ويجعلهم مساوين لساير المسلمين في جميع الأحكام ، وكذلك كان بعض رؤساء قريش يعز عليه أن يؤمن فيكون مرعوساً وقابله ( ليتيم أبى طالب ) فكيف وهو يكون بعد ذلك مساوياً لبلال الحبشى وصهيب الرومى وغيرهم من فقراء المسلمين ، فخير ان هؤلاء الذين نزلت فيهم هذه الآية لأنفسهم هو من قبيل ضعف الارادة لا من نوع فقد العلم والمعرفة لأن الله تعالى أخبر أنهم على معرفة صحيحة في هذا الباب . وروى أن خسران النفس هنا عبارة عن خسرتها في الآخرة فقط بخسران أمكنتهم التى كانت معدة لهم في الجنة لو آمنوا بالرسول واعطائها للمؤمنين ، ولما كان هذا الخسران أعظم ظلم ظلم به هؤلاء الكفار أنفسهم قال تعالى فيهم :

﴿ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بآياته ؟﴾ أى لا أحد أظلم ممن افترى على الله كذباً كزعم من زعم أن له ولداً أو شريكاً أو أن غيره يدعى معه أو من دونه ويتخذ ولياً له يقرب الناس إليه زلفى ويشفع لهم عنده ، أو زاد في دينه

٣٤٤ عدم ملام الذين يكذبون على الله ويكذبون بآياته (تفسير ٧)

ما ليس منه - أو كذب بآياته المنزلة كالقرآن المجيد ، أو آياته الكونية الدالة على وحدانيته أو التي يؤيد بها رسله ، وإذا كان كل من هذا التكذيب وذلك الكذب والافتراء يعد وحده غاية في الظلم ويطلق على صاحبه اسم التفضيل فيه فكيف يكون حال من جمع بينهما فكذب على الله وكذب بآياته المثبتة للتوحيد والمثبتة للرسالة ؟ ثم بين سوء عاقبة الظالمين فقال ﴿إِنَّهُ لَا يَفْلَحُ الظَّالِمُونَ﴾ هذا استئناف بياني وقع موقع جواب السؤال ، أى الحال والشأن أن الظالمين عادة لا يفوزون في عاقبة أمرهم يوم الحساب والجزاء بالنجاة من عذاب الله تعالى ولا بنعيم الجنة مهما يكن نوع ظلمهم ، فكيف تكون عاقبة من وصف بأنه لا أحد أظلم منه لافتراءه على الله تعالى أو لتكذيبه بآياته ؟ أو عاقبة من جمع بين الأمرين فكان أظلم الظالمين ؟ الآية نزلت في الكافرين فلماذا يغفل الناس عن صدقها على من كذب على الله تعالى وهو يسمى نفسه أو يسميه الناس مؤمنا أو مسلما ، كأن يقول بقول أولئك المشركين فيتخذ غير الله وليا ويدعوه ليشفع عنده ، أو يزيد في دين الله برأيه فيقول : هذا واجب ، وهذا حلال ، وهذا حرام فيما لم ينزل الله به وحيا ولا كان مما بلغه رسوله ﷺ من دينه

ثم بين تعالى مافى نفى الفلاح من الاجمال فقال ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جِجَامًا تَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا : أَيْنَ شُرَكَائُكُمْ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ؟﴾ أى واذكر لهم أيها الرسول يوم نحشرهم جميعا على اختلاف درجاتهم في ظلم أنفسهم بأنواعه وظلم غيرها بأنواعه ثم نقول للذين أشركوا منهم وهم أشد ظلما أَيْنَ الشركاء الذين كانوا يضافون إليكم لاتخاذكم إياهم أولياء فيكم الذين كنتم تزعمون في الدنيا أنهم شركاء لله يدعون ويستعانون كما يدعى ويستعان ، وأنهم يقرّبونكم إلى الله زلفى ويشفعون لكم عنده ؟ فأين ضلوا عنكم فلا يرون معكم ؟ كما قال في آية أخرى ( وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون ) وقد قرأ يعقوب ( يحشرهم جميعا ثم يقول ) بالياء والمعنى ظاهر ، والاستفهام للتوبيخ والاحتجاج .

﴿ثُمَّ لَمْ تَكُنْ تَكُنْ فَتَنْهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ قرأ ابن كثير وابن

عامر وحفص «لم تكن فنتهم» بالتاء والرفع، ونافع وأبو عمرو وأبو بكر عنه بالتاء والنصب، والباقون «لم يكن فنتهم» بالياء والنصب، ولا فرق بين هذه القراءات في المعنى فإن بعضها يقدم اسم تكن عليها وبعضها يؤخره، وبعضهم يذكر الفعل وبعضهم يؤنثه، وكل ذلك جائز في العربية. وقرأ حمزة والكسائي «ربنا» بالفتح على النداء أى ياربنا. والباقون بالجهر على الصفة. والفتنة الاختبار، وفسرت هنا بالقولة والكلام والجواب وبالشرك، وقدّر بعضهم مضاعفاً محذوفاً فقال: إن المعنى ثم لم تكن عاقبة هذا الاختيار أو الشرك إلا إقسامهم بالله يوم القيامة أنهم ما كانوا مشركين ظاهر الآية أنهم ينكرون في بعض مواقف الحشر شركهم بالله توهماً منهم أن ذلك ينفعهم، ولكنهم يمترون به في بعضها كما يعلم من آيات أخرى، واستشكل بعض المفسرين هذا المعنى، واحتجوا بأن الإنكار في القيامة متعذر، وأن اعترافيهم بالشرك ثابت في بعض الآيات كقوله تعالى حكاية عنهم (١٦: ٨٧) هؤلاء مشركاؤنا الذين كنا ندعو من دونك) وقوله (٤: ٤٢) ولا يكتُمون الله حديثاً) وروى أن ابن عباس سئل عن الآية وعن قوله تعالى (ولا يكتُمون الله حديثاً) فقال: أما قوله (والله ربنا ما كنا مشركين) فأنهم لما رأوا أنه لا يدخل الجنة إلا أهل الإسلام فقالوا تعالوا لنجسد (قالوا والله ربنا ما كنا مشركين) فحتم الله على أفواههم وتكلمت أيديهم وأرجلهم (ولا يكتُمون الله حديثاً) وذهب بعضهم إلى أن المعنى ما كنا مشركين في اعتقادنا لأننا ما كنا ندعو غيرك استقلالاً بل توسلاً إليك ليكون من تدعوم شفعا لنا عندك يقر بوننا إليك زانقاً، لأننا كنا نستصغر أنفسنا أن تقسامي إلى دعائك كفاحاً بلا واسطة وما هذا إلا تعظيم لك. وقد أورد على هذا التفسير أنه لا يلتزم مع قوله بعد هذه الحكاية عنهم ﴿انظر كيف كذبوا على أنفسهم﴾ وأجيب عن الإيراد بأن المراد أنهم كذبوا على أنفسهم في دار الدنيا بزعمهم أنهم اتخذوا شفعا يشفعون لهم عند الله وأن هذا تعظيم لله لا كفر به، ويرد هذا القول تصريح مشركي قریش بأن ما كانوا عليه شرك ولكن بعضهم كان يرى أنه لا بأس به لأنه بحسب شئته الله، وهؤلاء كجبرية المسلمين، وقد أنكر القرآن عليهم هذه الشبهة في قوله من هذه السورة (وقال الذين أشركوا لو شاء ما أشركنا) الخ نعم إن كثيراً من

يسمون مسلمين يدعون غير الله تعالى حتى في حال الشدة والضيق التي كان مشركو العرب يخلصون فيها الدعاء لله تعالى : ولكنهم لا يسمون هذا شركاً كما كان يسميه المشركون ، بل يسمونه توسلاً أو استشفاعاً أو وساطة .

وقوله تعالى هنا « انظر » من النظر العقلي ، وكذب الكفار في الآخرة ثابت بمثل قوله تعالى (٥٨ : ١٩) يوم يبعثهم الله جميعاً فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون أنهم على شيء ألا أنهم هم الكاذبون .

قال الزجاج : تأويل هذه الآية حسن في اللغة لا يعرف إلا من وقف على معاني كلام العرب ، وذلك أنه تعالى بين كون المشركين مقتونين بشركهم متهاككين في حبه ، فذكر أن عقوبة كفرهم — الذي لزموه أعمارهم وقتلوا عليه وافترخوا به وقالوا إنه دين آبائنا — لم تكن إلا الجحود والتبرؤ منه والحلف على عدم التدين به ومثاله أن ترى انساناً يحب شخصاً مذموم الطريقة فاذا وقع في محنة بسببه تبرأ منه ، فيقال له : ما كانت محبتك — أى عقبة محبتك — لفلان إلا أن تبرأت منه وتركته . فعلى هذا تكون فتنهم هي شركهم في الدنيا كما فسرهما ابن عباس ، ولكن لا بد من تقدير مضاف وهو العاقبة .

(٢٥) وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ، وَإِنْ يَرَوْا كَلَّآيَةً لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ (٢٦) وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْتَوْنَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ .

كان المشركون أصنافاً متفاوتين في الفهم والعقل وفي الكفر وأسبابه ، وقد بين الله أحوال كل فريق منهم في كتابه فمنهم أصحاب الذكاء واللوذعية الذين كانوا يسمعون هذا القرآن ويعقلون أنه لا يمكن أن يكون من كلام همد عليه السلام ولا هو بالذي

يستطيع الاتيان بمثله في نظمه وقصافته وبلاغته ، ولا في علومه وحكمه ومعارفه ،  
 إذ لو كان مثله مما تصل إليه قدرته لظهر على لسانه شيء من مثله أو ما يقرب منه  
 فيما مضى من حياته - وهو أربعون سنة ونيف - وقد أمره الله تعالى أن يقيم عليهم  
 هذه الحجة بقوله ( ١٠ : ١٧ ) فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون ) وما كان كفر  
 أمثال هؤلاء إلا عن كبر وعناد ومكابرة للحق . ومنهم من كان يعرض عن سماع القرآن  
 خشية أن يؤثر في قلبه ، وينزعه من الدين الذي ألفه طول عمره ، ومنهم من كان  
 يصغى سمعه إلى القرآن بقصد الاكتشاف والاختبار ، ولكنه لا يعقل المراد منه ،  
 ولا يفقه حججه وبيّناته ، إما لعدم توجه ذهنه إلى ذلك لمراقبته في التقليد والانس  
 بما درج عليه الآباء وهو الأكثر ، وإما للبلادة والنحطاط الفكر عن التسامى إلى هذه  
 المعارف العالية فيه ، وكان هذا قليلاً في العرب ولا سيما أهل مكة وهم أفصح قریش  
 التي هي أفصح العرب . وقد بين الله تعالى حال هذا الفريق الذي لم يكن حظّه  
 من الاستماع إلى النبي ﷺ إلا كحظ النعم من سماع أصوات البشر فقال  
 ﴿ ومنهم من يستمع إليك ﴾ أيها الرسول إذ أتوت القرآن داعياً إلى توحيد الله منذراً  
 يوم القيامة ﴿ وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً ﴾ أي وجعلنا على  
 آلة الفهم والادراك من أنفسهم - وهي قلب الإنسان ولبه - أغطية حائلة دون  
 فقهه ، ونفوذ الافهام إلى أعماق علمه ، وفي آذانهم وقراً أي نقلاً أو صمماً حائلاً دون  
 سماعه بقصد التدبر واستبانة الحق . ومعنى هذا الجمل ما مضت به سنة الله تعالى  
 في طبع البشر من كون التقليد الذي يختاره الإنسان لنفسه يكون ما نماً له  
 باختياره من النظر والاستدلال والبحث عن الحقائق ، فهو لا يستمع إلى متكلم  
 ولا داع لأجل التمييز بين الحق والباطل ، وإذا وصل إلى سمعه قول مخالف لما هو  
 دين له أو عادة لا يتدبره ولا يراه جديراً بأن يكون موضوع المقابلة والتنظير مع ما  
 عنده من عقيدة أو رأى أو عادة . وجعل الأكنة على القلوب والوقر في الأذان في  
 الآية من تشبيه الحجب والموانع المعنوية ، بالحجب والموانع الحسية ، فإن القلب  
 الذي لا يفقه الحديث ولا يتدبره كالوعاء الذي وضع عليه البكن أو الكنكان وهو الغطاء  
 حتى لا يدخل فيه شيء ، والأذان التي لا تسمع الكلام سماع فهم وتدبر كالأذان

المصابة بالثقل أو الصمم لأن سمعها وعدمه سواء . والاكنة جمع كنان كالاسنة جمع سنن ، والوقر بالفتح الثقل في السمع والصمم وبالكسر الحمل ، يقال وقر سمعه يقر فهو موقور ، إذا كان لا يسمع ، وأوقر الدابة فهي موقرة .

﴿وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها﴾ يقول الله تعالى في هؤلاء الذين لا يسمعون ما يتلو عليهم الرسول سماع تدبر ولا يفقهون كنه ما يدعو إليه : وإن يروا كل آية من الآيات الدالة على صحة نبوتك وصدق دعوتك وحقيقة ما تدعوا إليه لا يؤمنوا بها لانهم لا يفقهونها ولا يدركون كنه المراد منها ، لعدم النوجه أو لوقوف اسماعهم عند ظواهر الالفاظ ﴿حق إذا جاءوك بمجادلونك﴾ أى حق إذا صاروا إليك أيها الرسول مجادلين لك في دعوتك ﴿يقول الذين كفروا : إن هذا إلا أساطير الاولين﴾ أى يقولون لاصرارهم على كفرهم وانتفاء فقههم : ما هذا القرآن إلا أساطير الاولين من الامم . أى قصصهم وخرافاتهم . يعنى أنهم لا يعقلون مما في القرآن من أنباء الغيب في قصص الامم مع رسلهم الا أنها حكايات وخرافات تسطر وتكتب كغيرها ، فلا علم فيها ولا فائدة منها ، وربما جعلوا القرآن كله من هذا القبيل . قياساً لما لم يسمعوا على ما سمعوا ، أو لغير القصص على القصص . وهكذا شأن من ينظر إلى الشيء نظراً سطحياً لا يستنبط منه علماً ولا برهاناً ، ومن يسمع الكلام جرساً لفظياً لا يتدبره ولا يفقه أسراره ، فمثل هذا وذاك كمثل الطفل الذي يشاهد ألعاب الصور المتحركة يديرها قوم لا يعرف لغتهم فكل حظه مما يرى من المناظر ومن المكتوبات المفسرة لها لا يمدد القسلية . ولو عقل هؤلاء المقلدون الغافلون قصص القرآن وتدبروا معانيها لكان لهم منها آيات بيينة على صدق دعوة الرسول ﷺ ونذر عظيمة مما فيها من بيان سنن الله تعالى في الامم ، وعاقبة أمرهم مع الرسل ، وغير ذلك من الحكم والعبر وان في أهل هذا العصر من لا يفكر في اتیان الامى الناشئ بين الاميين بخلاصة أخبار أشهر الرسل مع أقوامهم لأنه يرى أو يسمع أن مافى القرآن من ذلك يشبه مافى غيره من كتب اليهود والنصارى وكتب التاريخ ولا يرى في هذا ما يبعثه إلى البحث في الفروق بين مافى القرآن ومافى غيره ، وهى كثيرة سبق بيانها في بحث الاعجاز (ص ١٩٣ و ٢٠٤ - ٢١٦ ج ١) وأهمها في باب اثبات نبوته ﷺ كونه



ظهر على لسان رجل أمي لم يقرأ ولم يطلع على شيء من كتب الدين ولا كتب التاريخ ، وقد احتج بهذا على قومه فلم يستطع أحد من انتصباها لمدادته أن يرفع في الإنكار عليه رأساً أو ينفس في الرد عليه بكلمة ( ١١ : ٤٩ ) تلك من أنباء الغيب نوحها اليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا ) .

فإذا كان في أهل هذا العصر من لا يفكر في هذه الآية البينة على نبوة محمد ﷺ وهي خاصة بقصص القرآن لما ذكرنا من السبب ، ومن لا يفكر في إعجاز القرآن ببلاغته بعد أن عاش النبي ثلاثي عمره قبله ولم يكن في كلامه ما هو معجز ، فان كفار قريش لم يكونوا يستطيعون إنكار كون محمد ﷺ كان أمياً مثلهم وأنه لم يكن يعرف شيئاً من أخبار الرسل مع أقوامهم ، ولا كان ممتازاً بالبلاغة والفصاحة فيهم ، ولكن كان بعضهم يجمل ما يعرفه أهل هذا العصر من كون تلك القصص كانت صحيحة لامن أساطير الأولين وأوضاعهم الخرافية التي لا يثبت لها أصل ، ولأجل هذا سأل بعضهم اليهود عنها ، كما كان بعضهم يجمل ما فيها من الآيات والمعبر لعدم تدبرها . قالوا أبو عبيدة معمر بن المثنى : الأسطورة لغة الخرافات والترهات وهي التي تجمع على أساطير ، وقال الأخفش : واحد الأساطير أسطورة .

( وهم ينهون عنه وينأون عنه ) ضمير « وهم » عائد إلى المشركين المعاندين للنبي ﷺ المجاحدين لنبوته الذين ورد هذا السياق بطوله فيهم . لا إلى الفريق الذي ذكر أخيراً في قوله « ومنهم من يستمع اليك » والمعنى أنهم ينهون الناس عن سماع القرآن من النبي ﷺ وينأون أي يبعدون عنه ليكونوا ناهين منتهين . والنأي عنه يشمل الإعراض عن سماعه والإعراض عن هدايته . وقيل إن المعنى ينهون عن النبي ﷺ أي ينهون العرب عن حمايته ومنعه وعن اتباعه والسماع له جميعاً ويبعدون عنه بعد جفاء وعداوة ( وإن يهلكون إلا أنفسهم وما يشعرون ) أي وما يهلكون بذلك إلا أنفسهم وما يشعرون بذلك ، بل يظنون أنهم يقضون عليه صلوات الله وسلامه عليه . وهذا من معجزات القرآن وإخبار بالغيب فقد هلك جميع الذين أصروا على عداوة الرسول ﷺ بعضهم بالنقم الخاصة وبعضهم في بدر ثم في

غيرها من الغزوات ، وبلى هذا الهلاك الدنيوي هلاك الآخرة ، ولفظ الآية يشملها وهو في هلاك الدنيا أظهر .

(٢٧) وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَلَيْتُنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ  
بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (٢٨) بَلْ بَدَأَ لَهُمْ مَا كَانُوا  
يُحْفَوْنَ مِنْ قَبْلُ ، وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ ، وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ .

بين الله تعالى لنا في الآيتين اللتين قبل هاتين حال من فقدوا الاستعداد  
للإيمان من المشركين الظالمين لأنفسهم ، وخص بالذكر طائفة منهم وهي التي تلقى  
السمع مصيبة القرآن ولا يدخل من باب سمعها إلى بيت قلبها شيء منه ، لما على القلب  
من أكمة التقليد ، والاطمئنان بالشرك التليد ، والاستنكار لكل شيء جديد ،  
فهم يستمعون ولا يسمعون ، ولا يكتفون بذلك بل ينهون عنه وينأون وهم ناهون  
منتهون ، وما يمكنون إلا أنفسهم وما يشعرون ، ثم بين في هاتين الآيتين بعض ما يكون  
من أصرهم وأصر أمثالهم يوم القيامة ، وقفي عليه ببيان كنه حالهم في فقد الاستعداد  
للإيمان ، وأنه بلغ مبلغا لا يؤثر فيه كشف الغطاء ورؤية العيان ، فقال عز من قائل :

﴿ ولو ترى إذ وقفوا على النار ﴾ « لو » شرطية حذف جوابها لتذهب النفس  
في تصويره كل مذهب ، وذلك أبلغ من ذكره ، ومنه المثل « لو غير ذات سوار  
لطمتني » و « وقفوا » بالبناء للمفعول أي وقفهم غيرهم ، يقال وقف الرجل على  
الأرض وقوفا . ووقف على الاطلاع أي عندها مشرفا عليها ، أو قاصراً همه عليها -  
وعلى الشيء عرفه وتبينه ، ووقف نفسه على كذا وقفاً : حبسها كوقف العقار على  
الفقراء ، ووقف الدابة وقفاً جعلها تقف ، والمعنى ولو ترى أيها الرسول - أو  
أيها السامع - بعينيك هؤلاء الضالين المكذبين إذ تقفهم ملائكة العذاب على  
النار فيقفون عندها مشرفين عليها من أرض الموقف - وهي هاوية سحيقة أو  
مقصورين عليها لا يعتمدونها - أو يقفون فوقها على الصراط ، أو لو ترى إذ

يدخلونها فيقفون على ما فيها من العذاب الأليم بذوقهم إياه و « من ذاق عرف » -  
 أي لو ترى ما يحل بهم حينئذ وما يكون من أمرهم ومن ندمهم على كفرهم ومن  
 حسرتهم وتنبههم بالآيات - رأيت أمراً عظيماً لا تدركه العبارة ولا يحيط به الوصف  
 وقد ذكر ما يكون من وقفهم على النار وما يترتب عليه من قولهم بصيغة الماضي  
 الواقع في حيز فعل الشرط المستقبل للإعلام بتحقق وقوعه ، على القول المشهور في  
 مثله ، وقال الرازي في تعليقه : أن كلمة « إذا » تقام مقام « إذ » إذا أراد المتكلم  
 المبالغة في التكرير والتوكيد وإزالة الشبهة لأن الماضي قد وقع واستقر فالتعبير عن  
 المستقبل باللفظ الموضوع للماضي يفيد المبالغة من هذا الاعتبار .

وأما قوله تعالى ﴿ فقلوا يا ليتنا نردو لا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين ﴾  
 فقد عطف بالفاء للدلالة على أن أول شيء يقع حينئذ في قلوبهم ، ويسبق التعبير  
 عنه إلى ألسنتهم ، هو الندم على ما سلف منهم ، وتمنى الرجوع إلى الدنيا ليؤمنوا ،  
 اختلاف القراء في إعراب « نكذب ونكون » فرفعهما الجمهور ونصبهما حمزة وحفص  
 عن عاصم ونصب ابن عامر « نكون » فقط فقراءة الجمهور بالعطف على نردفئدأنهم  
 تمنوا أن يردوا إلى الدنيا ، وأن لا يكذبوا بعد عودتهم إليها بآيات ربهم كما كذبوا  
 من قبل ، وأن يكونوا من المؤمنين بما جاء به الرسول ، أي تمنوا هذه الثلاثة ، وقيل بل  
 تمنوا الأول فقط وقوله « ولا نكذب » إلخ معناه ونحن لا نكذب إلخ وعلى هذا  
 يكون الإيمان وعدم التكذيب غير داخلين في التمني وشبهه سيبويه بقولهم : دعني  
 ولا أعود ، وهو طلب للترك فقط والوعد بعدم العود مستأنف مقطوع عما قبله ،  
 والتقدير وأنا لا أعود تركتني أم لم أتركني ، وفيه وجه ثالث وهو أن قوله « ولا  
 نكذب » جملة خالية قال الزمخشري : على معنى غير مكذبين وكائنين من المؤمنين  
 فيدخل في حكم التمني اهـ ، وقد يتوهم أن دخوله في حكم التمني يجعله بمعنى الوجه  
 الأول وليس كذلك ، فإن معنى الوجه الأول أنهم يتمنون الرد وعدم التكذيب  
 والإيمان على سواء ، ومعنى الثاني أنهم يتمنون الرد فقط ويمدون بالإيمان وعدم  
 التكذيب وعدا خبرياً مؤكداً غير مقيد بأجابتهم إلى ما يتمنون ، وأما إذا جعلنا  
 « ولا نكذب » إلخ جملة خالية - وهو الوجه الثالث - فإنها تصدق بحصول كل

من عدم التكذيب والايان قبل الرد إلى الدنيا . فلا يكون التمنى متعلقاً بهما لذاتهما لأنهما حاصلان والحاصل لا يتمنى ، وإنما يكون متعلقاً بالرد المصاحب لهما ، الذى تمنى وقوعه بعد وقوعهما ، وذلك وعد غير خبرى ولا انشائى بهما ، لأن الحاصل لا يوعده كما أنه لا يتمنى . وقد بينا فى تفسير (٤: ٤٣) لا تقر بوا الصلاة وأنتم سكارى) الآية الفرق بين الحال المفردة والجملة الحالية ، وأن الأصل فى مضمون الجملة الحالية أن يكون سابقاً للفعل العامل فى الحال . وهؤلاء رجعوا عن التكذيب عند وفهم على النار وحصل لهم الايمان القاطع بصدق الرسول فتمنوا أن يعودوا إلى الدنيا مصاحبين لذلك ، فيصح أن يقال فى الجملة إن عدم التكذيب والايان داخلان تحت حكم التمنى من حيث اشتراطهما فيه ، لا انهما متمنيان كالرد سواء وأما قراءة حمزة وحنس بنصب الفعلين فقليل انه على جواب التمنى وقيل إن الواو للحال كقولهم : لا تأكل السمك وتشرب اللبن . وقيل إنها أجريت مجرى فاء السببية أو أبدلت منها وأيدوه بقراءة ابن مسعود « فلانكذب » وقيل إن العطف على مصدر متوهم أى ياليت لنا رداً وانتفاء تكذيب وكوننا من المؤمنين . فعلى التوجيهين الأولين لهذه القراءة يدخل ما ذكر فى حكم التمنى على الوجه الذى وجهنا به جمل الجملة الحالية فى قراءة الجمهور وظاهر التوجيه الثالث تعلق التمنى بالأمور الثلاثة على سواء ، وقد علم من توجيه هذه القراءة توجيه قراءة ابن عمر أيضاً ولعل حكمة اختلاف القراءات بيان اختلاف أحوال أولئك المشركين فى تمنيتهم : بأن يكون منهم من يتمنى أن يرد إلى الدنيا وأن يكون فيها غير مكذب بآيات الله الكونية والمنزلة وأن يكون من المؤمنين ، ومنهم من يتمنى الرد مصاحباً لما حدث له فى الآخرة من الندم على التكذيب ومن الايمان بما جاء به الرسول إذ لا تلازم بين الرد وبقاء ذلك الأمر الحادث ، ومنهم من يتمناه ليكون سبباً للايمان وعدم التكذيب ، ومنهم من يمد بذلك وعداً ، وهذا الاختلاف فى كيفية ذلك التمنى أقرب إلى الحصول من اتفاق أولئك الكفار الكثيرين على كيفية واحدة مما يدل عليه اختلاف القراءات ، لأنه هو المعبود من البشر . ولعلمهم يتمنون ذلك جاهلين أنه محال ، على أن الناس يتمنون المحال ولو على سبيل التمسر ،

قال تعالى مبيناً كنه حالهم وما يظهر لهم منه في الآخرة وما يقتضى أن يكونوا عليه في الدنيا لو ردوا إليها بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ﴿ قالوا : إن الاضراب في هذه الآية إضراب عما يدل عليه تمنيههم من إدراكهم لقبح الكفر وسوء مغيبته ، ولحمية الإيمان وحسن عاقبته ، وعزمهم على الإيمان وترك التكذيب لو أعطوا ما تمنوا من الرد إلى الدنيا ، ووعدهم بذلك نصاً أو ضمناً ، كأنه يقول : ليس الأمر كما يوهمه كلامهم في الغني ، بل ظهر لهم ما كانوا يخفونه في الدنيا ، وفيه أقوال :

(١) أنه أعمالهم السيئة وقبائحهم الشائنة ظهرت لهم في صحائفهم ، وشهدت بها عليهم جوارحهم (٢) أنه أعمالهم التي كانوا يفترنون بها ، ويظنون أن سعادتهم فيها إذ يجعلها الله تعالى هبة أو منوراً (٣) أنه كفرهم وتكذيبهم الذي أخفوه في الآخرة من قبل أن يوقفوا على أشد كتمانهم حكايتهم عنهم في قوله تعالى (ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله بنما كنا مشركين) (٤) أنه الحق أو الإيمان الذي كانوا يسرونه ويخفونه باظهار الكفر والتكذيب عناداً لرسول واستكباراً عن الحق ، وهذا إغماط على أشد الناس كفراً من المعاندين المتكبرين الذين قال في بعضهم ( وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً ) (٥) أنه ما كان يخفيه الرؤساء عن أتباعهم من الحق الذي جاءت به الرسل -- بدا للاتباع الذين كانوا مقلدين لهم ، ومنه كتمان بعض علماء أهل الكتاب لرسالة نبينا ﷺ وصفاته وبشارة أنبيائهم به (٦) أنه ما كان يخفيه المنافقون في الدنيا من إصرار الكفر وإظهار الإيمان والإسلام (٧) أنه البعث والجزاء ومنه عذاب جهنم ، وأن إخفاءهم له عبارة عن تكذيبهم به ، وهو المعنى الأصلي لمادة كفر (٨) أن في الكلام مضافاً مخدوفاً ، أي بدا لهم وبأل ما كانوا يخفونه من الكفر والسيئات ونزل بهم عقابه فقبروا وتضجروا وتمنوا التفتى منه بالرد إلى الدنيا وترك ما أفضى إليه من التكذيب بالآيات وعدم الإيمان كما يتمنى الموت من أمضى الداء العضال لأنه ينقذه من الآلام لا لأنه محبوب في نفسه .

ونحن لا نرى رجحان قول من هذه الأقوال ، بل الصواب عندنا قول آخر (٩) وهو أنه يظهر يومئذ لكل من أولئك الذين ورد الكلام فيهم ولاشباهم من الكفار ما كان يخفيه في الدنيا مما هو قبيح في نظره أو نظر من يخفيه عنهم ، فالذين (تفسير القرآن الحكيم) (٢٣) (الجزء السابع)

كفروا عناداً واستكباراً كالرؤساء الذين ظهر لهم الحق كانوا يخفون ذلك الحق - ومنهم بعض علماء أهل الكتاب - والمنافقون الذين أظهروا الإيمان جيناً وضعفاً أو مكرراً وكيداً كانوا يخفون الكفر عن المؤمنين - وأصحاب الأعمال القبيحة من الفواحش والمنكرات يخفونها عن لا يفتقرها معهم - والذين يعتذرون عن ترك الواجبات بالأعذار الكاذبة يخفون حقيقة حالهم عن يعتذرون اليهم ، والمقلدون يخفون في أنفسهم ما يلوح فيها أحياناً من برق الدليل المظهر لما كن في أعماق الفطرة من الحق ، سواء أومض ذلك البرق من آيات الله في الآفاق ، وألسنة حملة الحجج والبرهان ، أو من آيات الله في أنفسهم ، قبل أن تحيط بهم خطيئتهم ويختم على قلوبهم ، وهؤلاء المقلدون العميان هم الذين بينت الآيات حالهم في الدنيا ، وإنما جعلنا ما تلا ذلك من بيان حالهم في الآخرة عاملاً لكل من مات على الكفر لتساويهم فيه وعدم استفادة أحد منهم من استعداده للإيمان ، لعدم استمهالهم لذلك الاستعداد .

وقد يعم الاخفاء للشيء ما كان منه بالقصد إليه والإرادة له في ذاته ، وما كان ظاهراً في نفسه وخفي عن أهله بأعمال وتقاليدهم عدواً بها مخفين له ، كالعقائد والفضائل التي أودعت في الفطرة ، ودلت عليها آيات الله البينة ، وأعرض عنها الضالون والتزموا ما يضادها فأخفوها بذلك حتى عن أنفسهم ، فإذا كان يوم الله الذي تبلى فيه السرائر ، وتنكشف جميع الحقائق ، وتشهد على الناس الأعضاء والجوارح ، إذ تنشر كتب الأعمال ، التي كانت مغلوقة في زوايا الأرواح ، فنتمثل لكل فرد أعماله النفسية والبدنية كلها ، في كتابه الذي لا يفادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ، كما تتمثل الوقائع المصورة ، في المنظرة التي يمرض فيها ما يعرف الآن بالصور المتحركة ، فإن حفظ ألواح الأنفس المدركة لما ترسمه وأطيعه العقائد والأعمال فيها أقوى وأثبت من حفظ ألواح الزجاج الحساسة لما يرسمه ويعطيه نور الشمس عليها ، وعرض الصور الشمسية في الدنيا دون عرض الصور النفسية في الآخرة ، وبهذا البيان تعلم أن كل أحد يظهر له في الآخرة كل ما كان خفياً عنه من خير نفسه وشرها ( يؤمنون تعرضون لآخفي منكم خافية ) أي لا تخفي على أنفسكم ، فضلاً عن خفائكم على ربكم ، وقد خص بالذكر هنا بدوماً كان يخفيه الكفار ، ولكل مقام مقال .

بين الله تعالى لنا أن تمنى أولئك الكفار لما تمنوا لا يدل على تبدل حقيقةهم ، بل بدا لهم ما كان خفياً عنهم منها ، باخفائهم إياه عن الناس أو عنها (و بدا لهم من الله ما لم يكونوا يحاسبون) (و بدا لهم سيئات ما كسبوا وحق بهم ما كانوا به يستهزئون) فتمنوا الخروج مما حاق بهم ولكن الحقيقة لا تتغير ، وإنما يكون لها أطوار ، تختلف باختلاف الأحوال والأوطار

﴿ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه﴾ من الشرك والكفر والنفاق والكيد والمكر والمعاصي ، لأن مقتضى ذلك من أنفسهم ثابت فيها ، وما دامت العلة ثابتة فإن أثرها وهو المعلول لا يتخلف عنها ﴿وانهم لكاذبون﴾ فيما تضمنه تمنيههم من الوعد بترك التكذيب بآيات الله ، وبالكون من المؤمنين بالله ورسوله سواء علموا حين تمنوا ووعدوا أنهم كاذبون في هذا الوعد أم لم يعلموا ، فلو ردوا إلى الدنيا لرد المعاند المستكبر منهم مشتملاً بكبره وعناده ، وكل من الماكر والمتناق مرتدياً عنكره ونفاقه والمقلد مقيداً بتقليده لغيره ، وعدم ثقته بفهمه وعلمه والشهواتى ملوثاً بشهواته المالك لقرقه وأما ما ظهر لهم إذ وقفوا على النار من حقيقة ما جاء به الرسل ، فأما مثله كمثل ما كان يلوح لهم في الدنيا من البنات والعبر ، ألم تركيف يكابرون فيها أنفسهم ، ويقاطون عقلهم ووجدانهم ، ويعارون مناظرهم وأخذانهم ؟ يشرب الفاسق الخمر فيصدع ، أو يلعب القمار فيخسر ، ويأكل المريض أو ضعيف البنية الطعام الشهى أو يكثر منه فيمتضرر ، ويروى غير هؤلاء من المخالفين لشرع الله المنزل بالحق ، أو لسفته الثابتة التي أقدم بها نظام الخلق ، ما حل من الشقاء بغيره ممن سبقه إلى مثل عمله - فيندم كل واحد من ذكرنا ، ويتوب ويعزم على أن لا يعود وإنما يكون هذا عند فقد داعية العمل ، ووجود داعية الترك ، فإذا عادت الداعية إلى العمل عاد إليه خضوعاً لما اعتاد وألف ، وترجيحاً لما يلد على ما ينفع ومن وقائع العبر في ذلك ما حدث لأنحلى عملت له عملية جراحية خدر قباها بالبنج (كلورفورم) فكان من تأثيره فيه أنه شعر بأن روحه تسلم من بدنه وأنه قادم على ربه وقد طال الأمد على اندمال جرحه ، وكان قبل ظهور أمارات الشفاء منه يخاف أن يذهب بنفسه فيندم على ما فات ويتحسر على ما كان منه من التفريط والتقصير في

وأواجبات ، وإضاعة الأوقات الطويلة في البطالة والوهو وإن كان من المباحات ، وعزم  
 على الجِد والتشمير فيما بقي من عمره ، إن عافاه الله من مرضه ، حتى عزم على  
 الاستمرار على ترك شرب الدخان ، الذي منعه الطبيب منه في أثناء أخذه بالعلاج ،  
 ولكنه لما عاد إلى مثل ما كان عليه من الصحة على أنهما لم تكن سابقة ، عاد كذلك لجميع  
 أعماله وعاداته السابقة ، على أنه تذكر من تلقاء نفسه هذه الآية ( ولو ردوا  
 لعادوا لما نهوا عنه ) وعد ما وقع له شاهداً لها ، ومثالا تعرف به حقيقة تفسيرها .  
 ويستنبط من الآية أن الطريقة المثلى لإقامة الناس على صراط الحق والفضيلة  
 إنما هي حملهم على ذلك بالعمل والتعويد ، مع التعليم وحسن التلقين ، كما يربي الأطفال  
 في الصغر ، وكما يربي الرجال على أعمال العسكر ، وإن من أكبر الخطأ أن يسمح  
 للأحداث بطاعة شهواتهم ، واتباع أهوائهم ، بشبهة تربيتهم على الحرية والاستقلال ،  
 الذي يهديهم إلى الحق والفضيلة بما يفيدهم العلم في سن الرشد من الاقتناع بطرق  
 الاستدلال ، أقول : إن هذا من أكبر الخطأ . وأنا عالم بفضل التربية الاستقلالية  
 ومن الدعاة إليها . لأنه قلما يوجد في الناس من يقبض هواه وشهواته في الصغر ثم  
 يرجع عن ذلك كله في الكبر ، بعد أن يصير ملكة وعادة له ، لقيام الدليل عنده على  
 أنه ينافي الحق أو العدل والفضيلة ، وإنما يقع مثل هذا من أفراد من الناس خلقوا  
 مستعدين للحكمة ، بما أوتوا من سلامة الفطرة وقوة العزيمة ، أو من اتباع الرسل في  
 زمن البعثة ، وأكثر البشر مسخرون لعاداتهم ، منقادون لما ألفوا في أول نشأتهم ،  
 لا يخالفون ذلك إلا قليلا ، يتكلفون المخالفة تكلفا عند عروض ما يقتضيه ذلك ، فإذا  
 زال مقتضى عادوا إلى عاداتهم وشهواتهم ، وعملوا على سابق شاكلتهم ، وإنما تربية  
 الصغار على ما عرف من الحق ، وتقرر من أصول الفضيلة والأدب ، كتربيتهم على  
 النظافة ومراعاة قوانين الصحة ، لا يشترط فيها أن يعرفوا من أول النشأة فائدة ذلك  
 بالدليل والبرهان ، وتأخير تلقينهم هذه الفائدة إلى وقت الاستعداد لها في الكبر  
 لا ينافي تربية الاستقلال ، وأوضح الشواهد والأمثلة المعروفة على ما قلنا فاشوا السكر  
 في أمم الأفرنج ومقلدتهم من الشرقيين ، فإن أكثرهم يعلمون أنه ضار قبيح ولا يكاد  
 يوجد في مائة الآلف منهم واحد يتركه بعد أن اعتاده وأدمنه لا قنعا به بضرره مما



ثبت من الدلائل الطبية ، والتجارب القطعية

(٢٩) وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ (٣٠)  
وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ ؟ قَالُوا بَلَى  
وَرَبَّنَا ، قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ (٣١) قَدْ خَسِرَ  
الَّذِينَ كَذَبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمْ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا  
يُخَسِرَتْنَا عَلَى مَا فَرَّطْنَا فِيهَا ، وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ  
أَلَسَاءَ مَا يَزِرُونَ (٣٢) وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَبِءٌ وَلَهْوٌ ،  
وَلِلْآخِرَةِ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ ، أَفَلَا تَعْقِلُونَ ؟

بين الله تعالى لنا في هذه الآيات شأنا آخر من شؤون الكفار المكذبين بآياته  
في الدنيا ، وهو غرورهم بها ، وافتتانهم بمتاعها ، وإنكارهم البعث والجزاء ، وما يقابله  
من حالهم في الآخرة يوم يكشف الغطاء ، وهو ما يكون من حسرتهم وندمهم على  
تفریطهم السابق ، وغرورهم بذلك المتاع الزائل ، وقضى عليه ببيان حقيقة الدنيا  
والمقابلة بينها وبين الآخرة ، فقال عز من قائل :

﴿ وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين ﴾ قيل إن هذه الآية  
تتمة لما سبقها ، وإن « قالوا » فيها معطوف على « عادوا » فيما قبلها ، أى لورد  
أولئك إلى الدنيا لعادوا لما نهوا عنه من الكفر وسى الأعمال وصرحوا ثانية بما كانوا عليه  
من إنكار البعث والجزاء ، والظاهر المختار ما بيناه آنفا ، فالهطف فيه عطف جهل  
مستأنف ، و(إن) في ابتداء مقول القول نافية عمق « ما » أى وقال أولئك المشركون :  
ما الحياة إلا حياتنا الدنيا لا حياة بعدها ، وما نحن بمبعوثين بعد الموت . وسنذكر  
ما يستلزمه هذا الاعتقاد من الشر والفساد في آخر تفسير هذه الآيات

﴿ ولو ترى إذ وقفوا على ربهم ﴾ تقدم تفسير مثل هذا التعبير قريبا . ووقفهم

على ربهم عبادة عن وقف الملائكة أياهم في الموقف الذي يحاسبهم فيه ربهم ، واما حكم فيه الى أن يحكم بما شاء فيهم ، فهو من قبيل \* وقوفها صاحبى على مطيهم \* أى يقفون مطيهم عندى وقوفاً ، ولا يشترط في هذا أن يكونوا في مكان أعلى من المكان الذى هو فيه . أو المعنى يحبسونها على بامساكها عندى . وانما عدى الوقوف والوقوف الذى بهذا المعنى يعلى — وكذا الحبس والإمساك الذى فسر به — لدلالته على معنى القصر ، قال تعالى ( فكلوا مما أمكن عليكم ) أى مما أمسكته الجوارح مقصوراً عليكم فلم تأكل منه لأجلكم ، وكذلك حبس العقار ووقفه على الفقراء وسائر وجوه البر فيه معنى قصره على ذلك . والذين تفهم الملائكة وتحبسهم في موقف الحساب امتثالاً لأمر الله تعالى فيهم ( وقفوهم انهم مسئولون ) يكونون مقصودين على أمر الله تعالى ، أو يكون أمرهم مقصوراً على الله تعالى لا يتصرف فيه غيره ( يوم لاملك نفس لنفس شيئا والأمر يومئذ لله ) وإنما أطلت في بيان كون استعمال « أوقف » هنا متعدياً يعلى بمعنى ما تقدم قريباً في تفسير قوله تعالى ( وقفوا على النار ) لأن المفسرين اضطربوا في التعدية هنا فحمل الكلام بعضهم على التشثيل وبعضهم على الكناية وبعضهم على مجاز الحذف أو على غيره من أنواع المجاز ، وجعله بعضهم من الوقوف على الشيء معرفة وعلمها ، وجاء بعضهم بتأويلات أخرى لا حاجة إلى ذكرها

بيننا آتفا في تفسير ( ولو ترى اذ وقفوا على النار ) أن جواب « لو » حذف لنذهب النفس في تصوره كل مذهب يقتضيه المقام . وللايذان بأنه لا يحيط به نطاق الكلام ، ومن شأن السامع لثل هذا أن ينتظر بياناً لما يقع في تلك الحال ، فان لم يوافه المتكلم به توجهت نفسه الى السؤال عنه ، فلهذا جاء البيان جواباً لسؤال مقدر وهو قوله تعالى ﴿ قال أليس هذا بالحق ؟ ﴾ ادخال الباء على الحق يفيد تأكيد المعنى أى قال لهم ربهم أليس هذا الذى أنتم فيه من البعث هو الحق الذى لا ريب فيه ؟ ﴿ قالوا بلى وربنا ﴾ أى بلى هذا الحق الذى لا ريب فيه ولا باطل يحوم حوله ، اعترفوا وأكدوا اعترافهم بالبين ، فشهدوا بذلك على أنفسهم أنهم كانوا كافرين ، فهاذا أجابهم رب العالمين ؟ ﴿ قال

فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون ﴿١﴾ أى إذا كان الأمر كذلك فذوقوا العذاب الذى كنتم به تكذبون ، بسبب كفركم الذى كنتم عليه دائمون . ثم قفى على ذكر ما ينجو من الشقاء والعذاب ، ببيان ما خسروا من السعادة والثواب — وإنما هو خسر على خسر — فقال :

﴿ قد خسر الذين كذبوا بلفظ الله ﴾ أى خسر أولئك الكفار الذين كذبوا بلفظ الله تعالى كل ما ربحه وفاز به المؤمنون بلفظه من ثمرات الايمان وعبادة الله ومناجاته فى الدنيا ، كالقناعة والايشار والرضاء من الله فى كل حال ، والشكر له عند النعمة ، والصبر والعزاء والعلم نينة عند المصيبة ، وغير ذلك من المزايا التى تصفر معها المصائب والشدائد ، ويكبر قدر النعم والمواهب . ومن ثمرات الايمان فى الآخرة من الحساب اليسير ، والثواب الكبير ، والرضوان الاكبر ، وهو « ملاعين رأيت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » كل ذلك مما يخسره المكذبون بلفظ الله بسبب تكذيبهم ، لأنهم يخسرون فى الحقيقة أنفسهم ، وإنما حذف مفعول « خسر » للدلالة على ذلك كله ، وجعل فاعله موصولا للدلالة صلته على سبب الخسران لأن التكذيب بلفظ الله تعالى يستلزم ماسيأتى بيانه من الاعمال والاحوال التى تفقد النفس ، ومن خسر نفسه بفسادها خسر كل شيء .

﴿ حتى إذا جاءتهم الساعة بغتة ﴾ أى كذبوا إلى أن جاءتهم الساعة مباغتة مفاجئة ، وقيل : إن الغاية للخسران بقصره على ما كان منه فى الدنيا . والساعة فى أصل اللغة الزمن القصير المعين بعمل يقع فيه ، يقال : جلست اليه ساعة وغاب عني ساعة . وأطلق فى كتب الدين على الوقت الذى ينتضى به أجل هذه الحياة ويخرب هذا العالم وإنما يكون ذلك فى زمن قصير . وعلى ما يلى ذلك من البعث والحساب وهو يوم القيامة ، فإن كان إطلاقه عليه بالتبع لاطلاقه على ساعة خراب العالم فذاك وإلا كان وجه تسميته ساعة باعتبار سرعة الحساب فيه ( راجع ص ٢٣٦ ج ٢ تفسير ) أو بالاضافة إلى ما بعده — قولان : وهذه الساعة ساعة هذا العالم كله ، ومن دونها ساعة كل فرد وقيامته وهو الوقت الذى يموت فيه ويقدم على ذلك

العالم ، وكذا ساعة الأمة أو الجيل ، ولذلك قالوا : إن القيامة ثلاث : كبرى ، ووسطى وصغرى ، وقد تقدم هذا البحث في الجزء الخامس من التفسير ( راجع ص ٢١٤ منه ) وفسر الراغب الساعة هنا بالقيامة الصغرى ، إذ هو الذى ينطبق على الكفار الذين نزلت فيهم هذه الآيات ، والقيامة الكبرى إنما تقوم على آخر من يكون من الخلق على هذه الأرض . والجمهور يفسرونها بالقيامة الكبرى وهى باعتبار غايتها - وهو يوم يقوم الناس لرب العالمين - تصدق على من نزلت الآية فيهم وعلى غيرهم ، وباعتبار بدايتها تصدق على آخر من يعيش فى الدنيا فقط . ويرون أن البغطة لا تظهر فى موت الأفراد لما يكون له فى الغالب من المقدمات والعلامات التى يعرف بها وقته فى الجملة . وقد ذكر محيى الساعة بغتة فى عدة آيات غير هذه يتعين أن يكون المراد بها القيامة الكبرى العامة ، وهى التى ورد فى الكتاب والسنة أن الله تعالى أخفى علمها عن كل أحد حتى الرسل والملائكة . وأما قوله تعالى ( وما تدرى نفس بأى أرض تموت ) فلا يدل على محيى الموت بغتة ولا على جهل كل أحد بوقته فقد يعرف بأسبابه كالأمراض والجروح . وقد يقال : إن المرض ونحوه لا يدل على الموت مهما يكن شديداً ، فكم من مريض جزم الأطباء بأنه لا يعيش إلا أياماً أو ساعات قد شفى من مرضه ذاك وعاش بعده عدة أعوام ، على أن المريض لا يئأس من الحياة مادام فيه رفق ، فبهذا الاعتبار يصح أن يقال فيه - إن مات فى مرضه - : أن الموت جاءه بغتة ، وإن كان هذا لا يعد فى العرف من موت الفجأة ، ومن لم يجئه الموت فجأة جاءه المرض الذى يعقبه الموت فجأة ولات حين استعداد ، ولا رجوع عن شرك وإلحاد ، بل يموت المرء على ما عاش عليه ويبعث على ما مات عليه ، ويتدر أن يظهر لإحدى مرض مماته ، ضلاله الذى عاش عليه طول حياته ، ولا ينكشف الغطاء عن الإنسان ويعلم أنه فارق هذه الحياة إلى العالم الآخر إلا عند خروج روحه من بدنه ، حينئذ يتحسر المفرطون ، ويتندم المجرمون ، ثم تتجدد الحسرة فى موقف الحساب ، وتتضاعف عند حلول العذاب

﴿ قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها ﴾ هذا جواب « إذا » أى قد خسر الذين كذبوا بلفاء الله وأصروا على ذلك ، حتى إذا جاءتهم منيبتهم وهى بالنسبة إليهم

مبدأ الساعة العامة ، والمرحلة الأولى من مقدمات القيامة ، مفاجئة لهم من حيث لم يكونوا يفتظرونها ، ولا يحسبون حسابها ولا يعدون عدة لمجيئها ، قالوا : يا حسرتنا على تفریطنا هذا أو أنك فاحضرى ، وبرحى بالأنفس ماشئت أن تبرحى ، والحسرة - كما قال الراغب - الغم على مافات والندم عليه ، كأن المتحسر قد انحسر (أى زال وانكشف) عنه الجهل الذى حمله على ما ارتكبه ، أو انحسرت عنه قواه من فرط الغم ، أو أدركه أعياء عن تدارك ما فرط منه . ونداء الحسرة فصره سيهويه بالمعنى الذى بيناه آنفاً ، وقال الزجاج : ان معنى حرف النداء تنبيه المخاطبين ، وقيل : بل المراد به تنبيه المتكلم لنفسه ، وتذكيرها بسبب ما حل به . والتفريط التقصير ، ممن قدر على الجهد والتشمير ، وهو من الفرط بمعنى السبق ومنه الفارط والفرط الذى يسبق المسافرين لاعداد الماء لهم . والتضعيف فيه للسلب والازالة . كجلدت البعير إذا سلخت جلده وأزلته عنه . فيكون معنى التفريط الحقيقى عدم الاستعداد لما ينفع فى المستقبل كتقديم الفرط . أى يا حسرتنا وغمنا وندمنا على ما كان من تفریطنا فيها أى فى حياتنا الدنيا ، التى كنا نزع أن لاهياة لنا بعدها ، أو فى الساعة أو ما هى مفتاح له من الدار الآخرة وهى تشمل الجنة والنار ، وقد جعلهما بعضهم مرجعين مستقلين ، أى على تفریطنا فى شأنها بعدم الاستعداد لها . بالایمان والعمل الصالح ، وقيل : إن الضمير للأعمال الصالحات المفهومة من كلمة «فرطنا» لأن التقصير إنما يكون فى العمل . وقيل للصفة المفهومة من كلمة «خسر» وهى بيعهم الآخرة بالدنيا وهذا أضعف الأقوال ، وأقواها أولها ، وهو مروى عن ابن عباس (رض) ومن غرائب غفلات المفسرين ما نقله بعض أذكيائهم عن بعض من دعوى أن مرجع الضمير فى هذا القول غير مذكور فى كلامهم ، على كونه هو المذكور فيه دون سواء من المراجع الثلاثة الأخرى ، ولكنهم ذهبوا عن قوله تعالى . حكاية عنهم (وقالوا: إن هى إلا حياتنا الدنيا) الخ وعن كون ما بعده بيانا لما قبلته . وما ترتب عليه لاسيافاً جديداً مستقلاً ، وأما الساعة فهى مذكورة فيما حكاه الله من شأنهم لا عنهم ، فكان عود الضمير عليها فى المرتبة الثانية من القوة ﴿وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم﴾ الأوزار : جمع وزر وهو بالسكسر الحمل .

الثقل ، ووزره ( بوزن وعده ) حمله على ظهوره ، و يطلق الوزر على الائتم والذنوب لأن ثقله على النفس كثقل الحمل على الظهر ، وهو المراد في الآية ، وجعل الذنوب محمولة على الظهور مجاز من باب التمثيل بالاستعارة لأن حالة الأنفس فيما تقاسيه من سوء تأثير الذنوب فيها وما يترتب على ذلك من التعب والشقاء والآلام يشبه هيئة الأبدان في حال نوبتها بالأحمال الثقيلة وما تقاسيه في ذلك من التعب والجهد والزحير أو هو محمول على القول بتجسيم المعاني والأعمال في الآخرة ، وتمثلها هي ومادتها بصور تناسبها في الحسن أو القبح ، كما ورد في الغلول<sup>(١)</sup> والمال الذي لا تؤدى زكاته ، وروى ابن جرير وابن أبي حاتم عن السدي وعمر بن قيس الملائي أن الأعمال القبيحة تتمثل بصورة رجل قبيح يحمله صاحبه يوم القيامة ، والصالحة بصورة رجل حسن أو صورة حسنة تحمل صاحبها يوم القيامة ، ويجوز أن يكون هذا القول من قبيل التمثيل أيضاً والمعنى أنهم ينادون الحسرة التي أحاطت بهم أسبابها وهم في أسوأ حال بما يحملون من أوزارهم على ظهورهم ، وقد بين الله تعالى سوء تلك الحال التي تلابسهم عند النهي بذلك المقال بقوله ﴿ ألا ساء ما يزرون ﴾ فبدأ هذه الجملة بالافتتاحية التي يراد بها العناية بما بعدها وتوجيه ذهن السامع إليه - يفيد المبالغة في تقريره وتأكيد مضمونه ، ووجوب الاهتمام بالاعتبار به و ( ساء ) فعل ذم أشرب معنى التعجب أو التعجيب ، أى ما أسوأ أحلمهم ذاك ! أو ما أسوأ تلك الأثقال التي يحملونها ، وقيل : إن ( ساء ) هنا الفعل المتعدي أى ساءهم وأحزنهم حلمهم لتلك الأوزار ، أو ساءتهم تلك الأوزار التي يحملونها. والأول أبغ

ثم بين تعالى حقيقة ما يفر الناس من الحياة الدنيا وهو التمتع الخاص بها ، والمقابلة بين ذلك وبين حظ المتقين لله فيها من الدار الآخرة : إثر بيان ما يلقاه أولئك المفتونون بالأولى عند ما يصيرون إلى الثانية التي كانوا يكذبون بها فقال :

﴿ وما الحياة الدنيا إلا لعب وهو ﴾ اللعب هو الفعل الذى لا يقصد به فاعله مقصداً صحيحاً من تحصيل منفعة أو دفع مضرة ، كأفعال الأولاد الصغار التي يتلذذون بها لذاتها ، فما يعالجونه من كسر حبة نخل أو إزالة غشاء عن قطعة جلوى

لأجل أكلها لا يسمى لعباً . واللغو ما يشغل الإنسان عما يعنيه ويهيمه ، ويعبر عن كل ما به استمتاع باللغو . كذا قال الراغب ، وفي اللسان : اللغو ما هو به ولعبت به وشغلتك ، من هوى وطرب ونحوهما . ثم قال : يقال لغوت بالشئ أهو به لهواً وتلهيت به - إذا لعبت به وتشاغلت وغفلت به عن غيره . وأقول : ان الاصل في اللغو إذا أطلق يراد به ما يشغل الإنسان من لعب وطرب ودواعى سرور وارتباح عما يتعبه ويشق عليه من الجهد أو يحزنه أو يسوءه من خطوب الدنيا ونكباتها . ثم توسع به فصار يطلق أحياناً على ما يسر ويلذ وان لم يقصد به التشاغل عن أمور الجهد ، كغزالة النساء والاستمتاع بهن . ومنه قول امرئ القيس :

ألا زعمت بسباسة اليوم أننى كبرت وأن لا يحسن اللغو أمثالى  
وقد يطلق أيضاً على جده يتشاغل به عن جد آخر ، ولكن الذى عرف استعماله فى ذلك الفعل لا المصدر ، فلا يقال : ان هذا الفعل هو ، بل يقال لغوت بكذا عن كذا أو تلهيت أو التهيت به عنه . ومنه (فأنت عنه تلهى) وأما تشاغل رسول الله ﷺ عن الأعمى بالتصدي لدعوة كبراء قريش إلى الاسلام لا بشئ فيه طرب ولا سرور نفسى يسمى لهواً باطلاق

، المعنى أن هذه الحياة الدنيا التى قال الكفار : انه لا حياة غيرها - وهى ما يتمتعون به من اللذات المقصود عندهم لذاتها ، أو الملهمية لهم عن همومها وأكدارها - ليست الا لعباً ولهواً أو كاللعب واللغو فى عدم استنباعها لشئ من الفوائد والمنافع يكون فى حياة بعدها ، أو هى دائرة بين عمل لا يفيد فى العاقبة فهو كاللعب للأطفال ، وبين عمل له فائدة عاجلة سلبية ، كغائمة اللغو وهو دفع الموم والالام ، ويوضح هذا قول بعض الحكماء : إن جميع لذات الدنيا سلبية إذ هى إزالة الآلام - فإذ الطعام مزيلة لآلم الجوع وقدر هذا الألم تعظم اللذة فى إزالته ، ولذة شرب الماء مزيلة لآلم العطش كذلك . وأما شرب المنبهات والتخدرات كالخمر والحشيش والدخان فانه يكون أولاً بالتكلف واحتمال المكروه والآلم - فان هذه الأشياء كلها مكروهة بالطبع كما أخبر الجربون ، وانى يتكلفونه طلباً للذة متوهمة يقلد بها الشارب غيره ، ثم يصير المؤلم بالتمود ملائماً بازالته للآلم المتولد منه إزالة مؤقنة . ذلك بأن هذه الأشياء سموم مكروهة

في نفسها ومق أثر سمها في الاعصاب بالتفتيه الزائد وغيره أعقب ذلك ضده من الفتور والالم ، وهما يطاردان بالعود إلى الشرب ، كما قال أشعر السكسين وأقدمهم على تمثيل تأثير السكر \* وداوئي بالحق كانت هي الداء \* وقال :

وكأس شربت على لذة . وأخرى تداويت منها بها  
وهذه اللذة الاولى التي ذكرها وهمية كما قلنا لانه لم يكن ذاقها بل توهمها وقلد بها المفتونين بالسكر . وقد يقصد بالسكر إزالة آلام أخرى غير ألم سم الخمر كالموم والاكدار ، فان السكران يغييب عن عقله ووجدانه فلا يشعر بالآلامها في تلك الحال ، وقد يتضاعف عليه ألم الشعور والوجدان ، وكثيراً ما يقع في آلام أخرى بدنية كالصداع والغثيان ، أو نفسية كالتي فرمها ، أو أوما هو شر منها ، ويصدق عليه في كل حال قول أبي الطيب :

إذا استشفيت من داء بداء فأقتل ما أهلك ما شفا كا  
وقد قيل : ان سماع الغناء وآلات الطرب لا يدخل في عموم هذه القاعدة لأنها لذة روحية لا تعد داعيتها من الآلام ، ومن دقق النظر في هذه المسألة علم أن السماع ليس من ضرورات الحياة الشخصية ولا النوعية ، ولذلك كانت داعيته ضعيفة ليست كداعية الغذاء والوقاع فكان فقدته غير مؤلم إلا لمن اشتد ولوعه به ، وهذا يدخل في عموم القساعة ، ولذة السماع عند غيره — وهم الجمهور — ضعيفة بقدر ضعف الداعية . فالسمع لا يعد من أركان هذه الحياة ، ولا من مقاصدها الذاتية للناس ، وإنما يستروح إليه أكثر أهله لترويح النفس من آلام الحياة لا من ألم الداعية إليه ، وإنما غلب اسم « اللهو » عليه واسم « الملاهي » على آلاته لأنه غير مقصود لذاته وفي الآية وجه آخر يصح جمعه مع الأول وهو أن متاع هذه الحياة الدنيا الخاص بها متاع قليل ، أجله قصير ، لا يصح أن يغتر به العاقل الراشد ، فهو ليس إلا كلعب الاطفال في قصر مدته من حيث إن الطفل يسرع إليه الملل من كل لعبة ، أو من حيث إن زمن الطفولة قصير كاه غفلة ، أو كاهو الموم في قصر مدته ، على كونه غير مطلوب لذاته

﴿ والدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون ﴾ هذا خبر مؤكد بلام القسم



يفيد بمقابلته أن نعيم الآخرة ليس كنعيم الدنيا لعباً وهوأ يعيث به العابثون ،  
أو يتشغلون ويقتلون به عن الأكداد والهموم ، بل هو مما يقصده العاقل لفوائده  
ومنافعه الثابتة الدائمة وأن تلك الدار للذين يتقون الشرك والشور المحرمة خير من  
هذه الدار المشركين المنكرين للبعث الذين لاحظ لهم من حياتهم إلا التمتع الذي هو  
من قبيل اللعب في قصر مدته ، وعدم فائدته ، أو من قبيل اللهو في كونه دفناً لألهم  
والسكر ، أو ضجر الشقاء والتعب ، دغ ما يستلزمه من المعاصي المفضية إلى عذاب  
الآخرة . ذلك بأن نعيم الآخرة البدني أعلى وأكمل من نعيم الدنيا في ذاته ، وفي  
دوامه وثباته . وفي كونه إيجابياً لاسلبياً ، وفي كونه غير مشوب ولا منغص بشيء من  
الآلام ، وفي كونه لا يعقبه ثقل ولا مرض ولا إزالة أقذار فما القول بنعيمها الروحاني  
من لقاء الله ورضوانه ، وكال معرفته المعبر عنه عند أهل السنة برؤيته ؟ أي أتفعلون  
فلا تفعلون هذا الفرق أيها المكذبون بالآخرة ؟ أما لو عقلتم لآمنتم .

قال المنجم والطبيب كلاهما لا تبعث الأموات ، قلت : إليكما

إن صح قولكما فليست بخاسر أو صح قولي فليخسر عليكما

قرأ ابن عاصم ( ودار الآخرة ) باضافة الصفة للموصوف لمغايرتها له ، ولا  
نزاع بين النحاة في وقوع مثل هذا في الكلام العربي ، وحسبك وروده في الكتاب  
العزيز ، وإنما اختلف الكوفيون والبصريون في اطراذه وطريقة إعرابه ، فالأولون  
يعربونه بغير تأويل ، والآخرين يرون أنه لم يرد إلا بمسوغ ، وهو هنا استعمال  
« الآخرة » استعمال الأسماء في مثل قوله تعالى ( وللآخرة خير لك من الأولى ) أو مراعاة  
مضاف محذوف تقديره : ودار الحياة الآخرة لأنه في مقابلة الحياة الدنيا ، ويصح تقدير  
النشأة أيضاً ، وقرأ بعض القراء « يعقلون » بالياء التحنية مراعاة للغنية ، و بعضهم  
بالتاء الفوقية للخطاب .

ومن مباحث نكت البلاغة : أنه ورد في معنى هذه الآية قوله تعالى في سورة  
محمد ( ٤٧ : ٣٧ ) إنما الحياة الدنيا لعب وهو وإن تؤمنوا وتنفقوا يؤتكم أجوركم ولا  
يسألكم أموالكم ) وقوله في سورة الحديد ( ٥٧ : ١٩ ) اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب وهو  
وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد ) وقد قدم في الآيات الثلاث

اللعب على اللهو، وقال تعالى في سورة العنكبوت (٢٩: ٦٤) وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وإن الدار الآخرة هي الحيوان لو كانوا يعلمون) وقد قدم في هذه ذكر اللهو على اللعب، وأكثر المفسرين لا يعنون ببيان نكتة لذلك لأن المعطف بالواو لا يفيد ترتيباً، بل مطلق الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه. ومنهم من يرى أن مثل هذا لا يقع في كتاب الله تعالى إلا لفائدة، وقد نقل السيد الألوسي في روح المعاني كلاماً ركيكاً في الفرق بين الاستمالة عزاء إلى الدرة، وقال في آخره: قاله مولانا شهاب الدين «فليفهم» وهو أمر بما لا يستطيع من فهم ذلك الكلام المضطرب المبهم والذي يظهر لنا في نكتة ذلك أن تقديم اللعب على اللهو لا يحتاج إلى تعليل لأنه الأصل المقدم في الوجود، وقد فصلت آية الحديد منافع الحياة الدنيا بحسب ترتيبه الذي تقتضيه الفطرة البشرية، فقدم فيها اللعب لأن أول عمل للطفل يلزمه هو اللعب المقصود عنده لذاته، وذكر بعده اللهو لما فيه من القصد الذي لا يأتي من الطفل، لأنه لا يحصل إلا لدى الفكر، وبعده الزينة التي هي شأن سن الصبا، وبعده التفاخر الذي هو شأن الشبان، وبعده التكاثر في الأموال والأولاد الذي هو شأن الكهول والشيوخ، فالنكتة يفهم أن تلمس في آية العنكبوت لا في آية عه والآنعام، وهي قد وردت في سياق إقامة الحجج العقلية على المشركين، فذكر فيها اللهو قبل اللعب على طريقة التدلي المؤذن بالانتقال من الشيء إلى ما هو دونه في نظر المعتاد، فإن اللعب من العاقل الذي لا يليق به العبث أقبح من اللهو، إذ اللهو تقصد به فائدة ولو سلبية، واللعب هو العبث الذي لا تقصد به فائدة البتة، فهو شأن الأطفال لا المعتاد العالمين بالمضال، الذين يقصدون بكل عمل من أعمالهم إِمادفع بعض المضار، وإِماتحصيل بعض المنافع، ولذلك بين جهلهم بقوله (وإن الدار الآخرة هي الحيوان لو كانوا يعلمون) وقال في الحجة التي قبلها (ولكن أكثرهم لا يعلمون) ولا حاجة إلى مثل هذا التدلي في آية الآنعام التي نفسرها، فانها لم ترد في سياق حجج الإيمان العقلية التي يراد بها بيان ضعف نظر المشركين وجهلهم وإن ذيلت بالتوبيخ على عدم عقل ما قرر فيها وفي هذا التذييل، بل وردت في بيان حقيقة الدنيا بعد الإعلام بما يصيب المفتونين بها في الآخرة بحصر مهمهم في لذاتها، وتلاها بيان المقابلة بينهم

وبين المؤمنين الذين يتقون الله فيها ، ففى مثل هذا السياق - كآية سورة محمد - يحسن الترتيب الوجودى ، بتقديم اللعّب على اللهو الذى هو طريق الترقى ، لأنه انتقال من عبث ليس له عاقبة نافعة إلى هوفائده سلبية عاجلة ، ولذلك بين بعده أن عمل المؤمنين المتقين فيها - ومنه تمتعهم بلذاتها - يؤجرون عليه فى الآخرة ، وأنها بسبب اعتصامهم فيها بالتقوى ، خير لهم من العاجلة الدنيا .

هذا وإننى عند بلوغى هذا البحث ظفرت بكتاب ( درة التنزيل . وغرة التأويل ) لأبى عبدالله محمد بن عبد الله الخطيب الاسكافى ، فراجعته بعد استقرار فهمى على ما تقدم ، فعلمت أنه هو الذى نقل الآلوسى عن الشهاب عنه مالا يكاد يفهم . وما ذلك إلا للنقل بالمعنى دون النص ، الذى يكثر بسببه الخطأ فى النقل . وقد ذكر الاسكافى هذا البحث عند ذكر الآية الثامنة مما أورده من سورة الانعام ( وهى الآية ٧٠ ) الواردة فى اتخاذ الكفار دينهم لعباً وهواً - مع ما يقابلها فى سورة الاعراف ( ٧ : ٥٠ ) من اتخاذهم دينهم هواً ولعباً . وبهذه المناسبة ذكر آتى الحديد والعنكبوت اللتين بينهما مثل هذا الاختلاف ، ونسبى ذكر الآية التى نحن بصدد تفسيرها . وسبب آتى ذكر اتخاذ الدين لعباً وهواً فى محله . وقد اعتمد الخطيب فى تفسير اللهو فى الآيات أنه اجتلاب المسرة بمخالطة النساء وهو مخطئ فى ذلك . وقال فى تعليل تقديم اللعّب على اللهو فى سورة الحديد : إن الحياة الدنيا لمن اشتغل بها ولم يتعب لغيرها مقسومة من الصبا وهو وقت اللعّب . وبعده اللهو وهو الترويح عن النفس . بملاعبة النساء ويتبع ذلك أخذ الزينة لهن ولغيرهن . ومن أجل الزينة نشأت مباهاة الأكفاء ، ومفاخرة الاشكال والنظراء ، ثم بعده المسكارة بالأموال والأولاد . فترتبت الحياة على هذه الأحوال ، فوجب تقديم حال اللعّب على اللهو اه ثم قال فى آية العنكبوت : انه لا يراد بها أن الحياة الدنيا كلها لعب وهو الخ ثم قال ما نصه : « بل المراد المبالغة فى وصف قصر مدة الدنيا بالإضافة إلى مدة الأخرى . فكأنه قال : ما أمد الحياة الدنيا إلا كآمد أزمدة اللهو واللعب وهى أزمدة تستقصر . لشغل النفس بمحلاوة ما يستمتع . كما قال القائل :

شهور ينقضين وما شعرنا بأصناف لمن ولا سرار<sup>(١)</sup>  
وقال المتأخر :

وليلة إحدى الليالي الفرى لم تك غير شفق وفجر  
والدليل على أن المراد ما ذكرت قبل ما ذكره الله بسد من قوله ( وإن الدار  
الآخرة لهى الحيوان ) أى أن حياتها تبقى أبداً ، ولا تعرف أمداً ، وإنما قدم الله  
هنا على اللعب لأن الأزمته التى يقصرها الله ، أكثر من الأزمته التى يقصرها  
اللعب ، لأن التشاغل به أكثر . فلما كانت معظم ما يستقصر وجب تقديم ما يكثر  
على ما هو دونه فى الكثرة لأن ذلك آخذ بالشبه ، وأبلغ فى وصف المشبه ، ولا  
خلاف أن الناس أزمته المشغولة بالله ، أكثر من أزمته المشغولة باللعب ، وأن  
طبيعتها لم ، تخيل قصرها إليهم ، ويتفاوت طبيعتها ، على حسب تفاوت ميل النفس  
إلى محبوبها ، فمعظم ما ترى الزمان الطويل قصيراً زمان الله بالنساء ، وهو الذى  
نشأت منه فتنة الرجال وملاك أهل الحب « اه وما قلناه أقرب من اللفظ نسباً ،  
وأشد ارتباطاً بالمعنى وأقوى سبباً

هذا واننا قد وعدنا بأن نبين فى آخر تفسير هذه الآيات ما يترتب على انكار  
البعث والجزاء من فساد الفطرة البشرية المفضى إلى الشرور الكثيرة فنقول :  
ان الكفر بالبعث والجزاء واعتقاد أنه لا حياة بعده هذه الحياة يجعل ثم الكافر  
محصوراً فى الاستمتاع بلذات الدنيا وشهواتها البدنية والنفسية كالجماع والياسة والعلوفى  
الأرض ولو بالباطل وهو ما يسمونه الشرف ، ومن كان كذلك يكون فى اتباع هواه ولذاته  
الشهوانية أسفل من البهائم كالبعرة والقردة والخنازير ، وفى اتباعه لهواه فى لذته الفضيضة  
أضرى وأشد أذى من الوحوش الضارية المفترسة كالذئب والثور ، وفى اتباعه لهواه  
ولذته النفسية شرّاً من الشياطين يكيد بعضهم لبعض ويفترس بعضهم بعضاً ، لا يصدم  
عن باطل ولا شر يهونه إلا العجز ، ولا يرجعون إلى حكم يفصل بينهم إلا القوة التى  
جعلوها فوق الحق . وطالما غشوا أنفسهم وقتنوا غيرهم فى هذا الزمان بما كان من تأخير

(١) الانصاف : جمع نصف ونصف الشهر حيث يكون القمر بدرّاً كاملاً  
يقابله السرار ، وهو بالكسر اختفاء القمر فى آخر الشهر

التوازن في القوى من منع كثير من البغى والعدوان ، الذى كان يصول به قوى الأمم على ضعيفها ، والحكومات الجائرة على رعيّتها ، فزعموا أن الحضارة المادية والعلوم والفنون البشرية ، هى التى تفيض روح الكمال على الإنسان ، إذا لم يؤمن بالبعث والجزاء ولا بالإله الديان ، واستدلوا على ذلك بما أجمعت عليه أممهم ودولهم من ذم الحرب ، والتفاخر ببناء سياستهم على أمتن قواعد السلم . وزعموا أن الباعث لهم على ذلك حب الإنسانية ، والرغبة فى العروج بجميع البشر إلى قنة السعادة المدنية ، فإن قيل : فما بالكم تساقبون إلى استدلال الأمم الضعيفة فى الشرق ، وتسخرونها لمنافعكم وتوفير ثروتكم بغير حق ؟ قالوا : كلا إنما نريد أن نخرجها من ظلمات الجهمية والجهل ، نشاركنا فيما نحن فيه من نور الحضارة والعلم . فإن قيل : فما بالنا نراها لم تتل من علومكم إلا بعض القشور ، ولم تستخدم من مدنيّتكم إلا الفسق والفجور ، قالوا : إنما ذلك لضعف الاستعداد ، وما تمكن فى نفوس هذه الشعوب من الفساد ، على أننا خير لها من حكامها الأولين ، بما قمنا به من حفظ الأمن وتوفير أسباب النعيم للعاملين ! ذلك شأنهم لاتقام عليهم حجة ، إلا وبقابلونها بشبهة تؤيدها القوة ، وقد قوضت الحرب المشتعلة نارها فى أور با هذه الأعوام ، جميع ما بنيت عليه هذه الشبهات من المزاعم والأوهام ، إذ رأينا فيها أرقى أهل الأرض فى الحضارة والعلوم والفلسفة يخرجون بيوتهم بأيديهم ، ويقوضون صروح مدنيّتهم بمدافعهم ، ويستعينون بكل ما ارتقوا إليه من العلوم والفنون والصناعات والحكمة والنظام ، لإهلاك الحرث والنسل وتخريب العمران ، بمنتهى القسوة والشدة ، التى لا تشوبها عاطفة رافة ولا رحمة ، ولو كان من بأيديهم أزمة الأمور منهم يؤمنون بالله واليوم الآخر وما فيه من الحساب والجزاء بالحق ، لما اتهموا فى الطغيان إلى هذا الحد ، نعم إن هذه الشعوب كانت تتقاتل لنصر المذهب أو الدين ، فى القرون التى كانت تعمل فيها كل شىء باسم الدين ، ولكنها لم تصل فى التقتيل والتخريب فى ذلك الزمان ، إلى عشر معشار ما هى عليه الآن ، وإن كانوا يسمون هذا العصر عصر النور وتلك العصور بعصور الظلمات ، على أن الرؤساء كانوا يتخذون اسم الدين وتأويل نصوصه وسيلة لأهوائهم التى ليست من الدين فى شىء ، كما يعلم جميع علماء هذا العصر ،

ومن العجائب أن أقسى أهل هذه الحرب وأشدّهم تخريباً وتدميراً هم الذين يزعمون أنهم يحاربون الله وأن الله معهم على أعدائهم، وإنما الحرب الدينية الصحيحة حرب الأنبياء والخلفاء الراشدين، ومن على مقربة من سيرتهم من الملوك الصالحين، ولم يكن يستحل فيها في عصر الإسلام ما يستحل الآن من القسوة والتخريب ولا ما نقل عن أنبياء وملوك بني إسرائيل. وقد فصلنا في المثار القول في المقابلة بين هذه الحرب المدنية، وحروب المسلمين الدينية، التي كانت دفاعاً عن النفس، وتقريراً للحق والعدل، والمساواة في الحقوق بين أصناف الخلق، يسبرون فيها على القواعد الشرعية العادلة في الضرورات ككونها تبيح ما ضرره دون ضررها، وكونها تقدر بقدرها، وتراعى فيها الرحمة، لا العدل وحده، وقد شهد بذلك لسلفنا، أعلم حكماء الأفرنج بتاريخنا (غوستاف لوبون) فقال كلمة حق حقيقة بأن تكتيب بماء الذهب، وهى: «ما عرف التاريخ فاتحاً أعذل ولا أرحم من العرب» وجملة القول أن شبهات المفتونين بالمدينة المادية قد دحضت بهذه الحرب الساحقة الماحقة وقويت بها حجة أهل الدين عليهم، بل تنبه بها الشعور الديني في الجم الغفير من الأوروبيين حتى الفرنسيين منهم، بعد أن كانوا قد نبذوه وراء ظهورهم، وآثروا عليه الشهوات البدنية الحقةرة، حتى ضاقت بهم المعابد التي كانت مهجورة، قلما تفتح أبوابها وقلما يلم بها أحد إن فتحت. وذلك شأن المسرفين في أمرهم من الناس، لا يتوجهون إلى خالقهم إلا عند الشدة والبأس<sup>(١)</sup> (١٠: ١٢) وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً، فلما كشفنا عنه ضره مرّ كأن لم يدعنا إلى ضره. كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون

(٣٣) قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزَنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ، فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ (٣٤) وَلَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلٌ

(١) كتبنا هذا في زمن تلك الشدة ونقول الآن إن هؤلاء الناس قد رجعوا بعد الحرب إلى شر مما كانوا عليه من السكفر والفسق

مِنْ قَبْلِكَ فَصَبْرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأُذُوا حَتَّى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا ، وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ، وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَائِ الْمُرْسَلِينَ (٣٥) وَإِنْ كَانَ كَبِيرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ ، وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ .

لا تنسى أن هذه السورة نزلت في دعوة مشركي مكة إلى الإسلام ومحاجتهم في التوحيد والنبوة والبعث، وأنها تكثف فيها حكاية أقوالهم في ذلك بلفظ (وقالوا. وقالوا) وتلقين الرسول (ص) الحجج بلفظ (قل .. قل ..) حتى إن الأمر بالقول تكرر فيها عشرات من المرات . وقد سبق في الآيات التي فسرناها منها قوله تعالى ( وقالوا لولا أنزل عليه ملك .. وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا . — ) وأمره تعالى بالرد على كل من القولين وإقامة الحجج عليهم في موضوعهما بما فيه بيان فقد بعضهم الاستعداد للإيمان — بعد هذا كله ذكر في هذه الآيات تأثير كفرهم في نفس النبي (ص) وحزنه مما يقولون في نبوته ، وسلاه عن ذلك ببيان سنته سبحانه وتعالى في الرسل مع أقوامهم وإيثاره من إيمان الجاحدين المعاندين منهم — وقد تكرر هذا المعنى في السور المكية — فقال عز وجل :

﴿ قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزَنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ ﴾ الحزن ألم يلم بالنفس عند فقد محبوب أو امتناع مرغوب ، أو حدوث مكروه ، وتجب معالجته بالتسلي والتأسي وإن كان بالحق للحق ، كحزن الكاملين على إصرار الكافرين على الكفر ، وقد أثبت تعالى لرسوله هذا الحزن إثباتاً مؤكداً بتعلق علمه بالتنجيزي به في بعض الأحيان، أي عند ما كان يعرض له عليه السلام ، وبأن مع ضمير الشأن وباللام ، فكلمة «قد» على أصلها للتقليل، وقيل إنها هنا للتكثير ، وإما القلة والكثرة في متعلقات العلم لا العلم نفسه ، وقد نهى تعالى عن هذا النوع من الحزن بقوله في سورة يونس ( ١٠ : ٦٥ )

ولا يحزنك قولهم إن العزة لله جميعاً إنه هو السميع العليم) وفي سورة يس (٣٦: ٥٥) فلا يحزنك قولهم إنا نعلم ما يسرون وما يعلنون (كانها عن الحزن عليهم لعدم إيمانهم في سورة الحجر (١٥: ٨٨) والفحل (١٦: ١٢٧) والنمل (٢٧: ٧٢) وتقدم تفسير الحزن والمراد بالنهي عنه <sup>(١)</sup> وأن لغة قريش فيه أن الثلاثي منه يتعدى بنفسه فيقال حزنه الأمر، وتيم تقول أحزنه ومنها قراءة نافع (ليحزنك) بضم الياء وكسر الزاي والمراد بالقول الذي يحزنه منهم هو ما كانوا يقولون فيه وفي دعوته ونبوته من تكذيب وطعن وتنفيذ للعرب، ومنه بالأولى ما حكاها عنهم في الآيات السابقة وسيأتي توضيحه. وروى عن أهل التفسير المأثور أن سبب نزول الآية أقوال خاصة من بعض رؤسائهم المستكبرين تنطبق على قوله في تنمة الآية (فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يحدون) أي فإنهم لا يحدونك كاذباً ولا يعتقدون أنك كذبت على الله فيما جئت به - وهم لم يجرؤوا عليك كذبا على أحد. ولكنهم يحدون بالآيات الدالة على صدقك بإنكارها بالسنتهم فقط كما جحد قوم فرعون من قبلهم بآيات الله لأخيك موسى (٢٧: ١٤) وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظمناً وعملاً)

فالجحود كما قال الراغب: نفي ما في القلب إثباته وإثبات ما في القلب نفيه. يقال: جحد جحدواً وجحداً. اهـ وعبارة اللسان الجحد والجحود ضد الإقرار كالإنكار، ثم نقل قول الجوهرى فيه أنه الإنكار مع العلم. ويتعدى بنفسه وبالباء فيقال: جحدته وجحد به.

قال الحافظ ابن كثير في تفسيره:

«يقول تعالى مسلماً لنبيه (ص) في تكذيب قومه له ومخالفتهم إياه (قد نعلم إنه ليحزنك الذي يقولون) أي قد أحطنا علماً بتكذيبهم لك وحزنك وتأسفك عليهم كقوله (فلا تذهب نفسك عليهم حسرات) كما قال تعالى في الآية الأخرى (لعلك باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين - فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفاً) وقوله (فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يحدون) أي لا يتهمونك بالكذب في نفس الأمر ولكن الظالمين بآيات الله



يحدثون ، أى ولكنهم يعاندون الحق ويدفعونه بصدورهم كما قال سفيان الثوري عن أبي إسحاق عن ناجية بن كعب عن علي قال : قال أبو جهل للنبي صلى الله عليه وسلم : إنا لا نكذبك ولكن نكذب بما جئت به ، فأنزل الله ( فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يحدثون ) ورواه الحاكم من طريق إسرائيل عن أبي إسحق ثم قال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ، وقال ابن أبي حاتم حدثنا محمد بن الوزير الواسطي بمكة حدثنا بشر بن المبرور الواسطي عن سلام بن مسكين عن أبي يزيد المدني أن النبي ( ص ) لقي أبا جهل فصاحه فقال له رجل ألا أراك تصافح هذا الصابي ؟ فقال والله إني لأعلم إنه لقبي ولكن متى كنا لبني عبد مناف تبعاً ؟ وتلا أبو يزيد ( فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يحدثون ) وقال أبو صالح وقتادة : يعلمون أنك رسول الله ويحدثون وذكر محمد بن إسحاق عن الزهري في قصة أبي جهل حين جاء يستمع قراءة النبي ( ص ) من الليل هو وأبو سفيان صخر بن حرب والأخنس بن شريق ولا يشعر أحد منهم بالآخر : فاستمعوها إلى الصباح فلما هجم الصبح تفرقوا فجمعتهم الطريق . فقال كل منهم للآخر ما جاء به ، ثم تعاهدوا أن لا يعودوا لما يخافون من علم شبان قريش بهم لئلا يفتنوا بمجيئهم فلما كانت الليلة الثانية جاء كل منهم ظناً أن صاحبيه لا يحيان لما سبق من العهود ، فلما أصبحوا جمعتهم الطريق فتلوا وواهم تعاهدوا أن لا يعودوا فلما كانت الليلة الثالثة جاءوا أيضاً فلما أصبحوا تعاهدوا أن لا يعودوا المشاهم تفرقوا . فلما أصبح الأخنس بن شريق أخذ عصاه ثم خرج حتى أتى أباسفيان بن حرب في بيته فقال أخبرني يا أبا حنظلة عن رأيك فيما سمعت من محمد ؟ قال : يا أبا ثعلبة والله لقد سمعت أشياء أعرفها وأعرف ما يراد بها ، وسمعت أشياء ما عرفت معناها ولا ما يراد بها . قال الأخنس : وأنا والذي حلفت به ، ثم خرج من عنده حتى أتى أبا جهل فدخل عليه بيته فقال : يا أبا الحكم ما رأيك فيما سمعت من محمد ؟ قال ماذا سمعت ؟ قال : تنازعنا نحن وبنو عبد مناف الشرف ، أطعموا فأطعمنا وحملوه فحملنا <sup>(١)</sup> وأعطوا فأعطينا ، حتى إذا تجاثبنا على الركب وكنا كفرسي

رهان قالوا منا نبي يأتيه الوحي من السماء فتى ندرك هذه ؟ والله لا تؤمن به أبدا ولا نصدقه . قال : فقام عنه الأخنس وتركه .

وروى ابن جرير من طريق إسباط عن السدى في قوله ( قد نعلم إنه ليحزنك الذى يقولون فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يحدثون ) لما كان يوم بدر قال الأخنس بن شريق لبنى زهرة : يا بنى زهرة إن محمداً ابن أختكم فأنتم أحق من ذب عن ابن أخته فإنه إن كان نبياً لم تقاثلوه اليوم <sup>(١)</sup> ؟ وإن كاذباً فأنتم أحق من كف عن ابن أخته ، قفوا ههنا حتى ألقى أبا الحكم فإن غلب محمد رجعت سالمين ، وإن غلب محمد فإن قومكم لا يصنعون بكم شيئاً ، فيومئذ سمي الأخنس وكان اسمه أبى ، فالتقى الأخنس وأبو جهل فخلا الأخنس بأبى جهل فقال : يا أبا الحكم أخبرنى عن محمد أصادق هو أم كاذب فإنه ليس ههنا من قریش غبرى وغيرك يستمع كلامنا ؟ فقال أبو جهل : ويحك والله إن محمداً لصادق وما كذب محمد قط . ولكن إذا ذهبت بنو قصى باللواء والسقاية والحجابه والنبوة فإذا يكون لسائر قریش ؟ فذلك قوله ( فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يحدثون ) فأيات الله محمد (ص) <sup>(٢)</sup> اه بنصه وما ذكر سبباً لنزول الآية يصح أن يكون سبباً لنزولها فى ضمن السورة ولا يصح نص فى نزولها منفردة ، وإلا فهو من قبيل التفسير كخبر الأخنس مع أبى جهل يوم بدر ، وذلك بعد الهجرة قطعاً والسورة مكية قطعاً ولم يستثن أخذ هذه الآية فيما يستثنى .

ثم نقول إن فى ( يكذبونك ) قراءتين - قراءة نافع والكسائى بضم الياء وتخفيف الذال من أ كذبه أى وجده كاذباً ونسبه إلى رواية الكذب بأن قال إن ما جاء به كذب وإن لم يكن هو الذى افتراه بأن كان ناقلاً له مصداقه . وقراءة الجمهور بتشديد الذال من التكذيب وهو الرمى بالكذب بمعنى إنشائه وابتدائه وبمعنى نقله وروايته . وبهذا نجتمع بين قول من قال إن الصيغتين بمعنى واحد ومن قال إن معناها مختلف . قال ثعلب : أ كذبه وكذبه بمعنى ، وقد يكون « أ كذبه » بمعنى بين كذبه وأوجهه على الكذب وبمعنى وجده كاذباً . اه قال فى اللسان : وكان الكسائى يحتج لهذه

القراءة ( أى قرأته ) بأن العرب تقول كذبت الرجل إذا نسبته إلى الكذب ، وأكذبه إذا أخبرته أن الذى يحدث به كذب . قال ابن الأنبارى ويمكن أن تكون « فإنهم لا يكذبونك » على معنى لا يحدونك كذا باعند البحث والتدبر والتفتيش اه فعلم من هذه القول أن الاكذاب يشترك مع التكذيب فى معنى رواية الكذب ، وينفرد التكذيب بمعنى الرمى بافتراء الكذب إما مخاطبة كأن يقول له كذبت فيما قلت ، وإما بإسناده إليه فى غيبته كأن يقول كذب فلان وافترى ، وينفرد الاكذاب بمعنى وجدان المحدث كاذبا فيما قاله بمعنى أن خبره غير مطابق للواقع ، لا بمعنى أنه افتراه ، وبمعنى الاخبار بذلك أى بعدم مطابقة الخبر للواقع . فعلى هذا يكون المراد من مجموع القراءتين أن أولئك الكفار لا ينسبون النبي (ص) إلى افتراء الكذب ولا يحدونه كاذبا فى خبر يخبر به بأن يتبين أنه غير مطابق للواقع ، لأن جميع ما يخبر به من أمر المستقبل كنصر الله تعالى له وإظهار دينه وخذل أعدائه وقهرهم سيكون كما أخبر وكذلك كان . وإنما يدعون أن ما جاء به من أخبار الغيب - وأهمها البعث والجزاء كذب غير مطابق للواقع . ولا يقتضى ذلك أن يكون هو الذى افتراه ، فإن التكذيب قد يكون للكلام دون المتكلم الناقل ، ولكن هذا النفي يصدق على بعض المشركين لا على جميعهم كما يأتى .

وذكر الرازى فى نفي التكذيب والاكذاب مع إثبات الجحود أربعة أوجه (١) أنهم ما كانوا يكذبونه (ص) فى السر ولكنهم كانوا يكذبونه فى العلانية ويحدون القرآن والنبوة (٢) أنهم لا يقولون له : إنك كذاب لأنهم جربوه الدهر الطويل فلم يكذب فيه قط ، ولكنهم جحدوا صحة النبوة والرسالة واعتقدوا أنه تخيل أنه نبي وصدق ما تخيله فدعا إليه (٣) إنهم لما أصرروا على التكذيب مع ظهور المعجزات القاهرة على وفق دعواه كان تكذيبهم تكذيبا لآيات الله المؤيدة له أو تكذيبا له سبحانه وتعالى ( قال ) فأنه تعالى قال له إن القوم ما كذبوك ولكن كذبوني : أى على معنى أن تكذيب الرسول كتكذيب المرسل المصدق له بتأبيده . وذكر أنه على حد ( إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله ) ومثله ( وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ) (٤) - قال وهو كلام خطر بالبال - ان المراد

إنهم لا يخصوصونك بهذا التكذيب بل ينكرون دلالة المعجزة على الصدق مطلقاً ويقولون في كل معجزة إنها سحر « فكان التقدير أنهم لا يكذبونك على التعيين ولكن يكذبون جميع الأنبياء والرسل » اه ملخصاً بالمعنى غالباً وفيه قصور. وسكت عن أقوال أخرى قديمة ( منها ) قول بعضهم فإنهم لا يكذبونك فيما وافق كتبهم وإن كذبوك في غيره، وهو أضعف ما قيل لأن الكلام في مشركي مكة ولا كتب عندهم ( ومنها ) قول بعضهم فإنهم لا يتفقون على تكذيبك ولكن يكذبك الظالمون منهم الذين يحدون بآيات الله ( ومنها ) أن المعنى فإنهم لا يعتقدون كذبك ولا يتهمونك به ولكنهم يحدون بالآيات لظلمهم لأنفسهم وهذا أقواها كما ترى.

تقدم أن المختار عندنا هو أن المراد هنا بما يحزنه ( ص ) من قولهم ما تقدم في أوائل السورة من قوله تعالى حكاية عنهم ( وقالوا لولا أنزل عليه ملك ) ومافى معناه ويوضحه ما روى في موضوع الآية ونزلها وهو المتبادر من النظم الكريم - فالكلام إذاً في طائفة الجاحدين كبراً وعناداً كأبي جهل والأخنس وأضرابهما، وهؤلاء لم يكونوا يعتقدون كذب النبي ( ص ) ولا يمكن أن يحدوه كاذباً في خبر يخبرهم به في المستقبل كما أنهم لم يحدوه كاذباً في يوم من أيامه الماضية، بل عصمته من الكذب في المستقبل أظهر وأولى، ولاكنهم لظلمهم أنفسهم بالكبر والاستعلاء يحدون بآيات الله الدالة على نبوته ورسالته بمثل زعمهم أن القرآن نفسه سحر يؤثر، وهم لم يكونوا يعتقدون ذلك وإنما يريدون صد العرب عنه. وأما إذا جعلت الآية عامة وأريد بما يحزنه ( ص ) ما كان يقوله المشركون من ضروب الأقوال في إنكار التوحيد والبعث والنبوة وسائر مسائل الدين، ففي هذه الحالة يظهر اتجاه غير واحد من تلك الأقوال المنقولة بصدق بعضها على أناس وبعضها على آخرين، فإن نفي التكذيب إنما يصدق على بعضهم كالجاحدين المعاندين دون جمهور الضالين الجاهلين، وإنما كان الجحود من الرؤساء المستكبرين ظلماً وعناداً على علم، ومن المقلدين جهلاً واحتقاراً منهم لأنفسهم بترك النظر، وغلواً في ثقتهم بكبرائهم وآبائهم. ولا شك في أن بعض المشركين كان يكذب النبي ( ص ) تكذيب الافتراء عن اعتقاد أو غير اعتقاد قال تعالى في سورة الفرقان ( وقالوا إن هذا إلا إمك افتراء وأعانه عليه قوم آخرون )

إلى قوله (أصيلاً) ولم تكن كل العرب تعرف من سيرته وصدقه (ص) ما كان يعرفه معاشروه من قریش . وسيأتى التصريح بتكذيبهم إياه فى جمل شرطية من هذه السورة وغيرها كالشواهد التى تراها فى تفسير الآية التالية :

﴿ ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا ﴾ أ كد الله تعالى لرسوله (ص) بصيغة القسم أن الرسل الذين أرسلوا قبله قد كذبهم أقوامهم فصبروا على تكذيبهم وإيذائهم لهم إلى أن نصرهم الله تعالى عليهم . أى فإن كذبت فلك أسوة بمن قبلك فلست بدعا من الرسل ، وقد صرح بالشرطية فى آيات أخرى كقوله تعالى فى سورة الحج ( ٢٢ : ٤٠ ) وإن يكذبوك فقد كذبت قبلهم قوم نوح ( الخ وقوله فى سورة فاطر ( ٣٥ : ٤ ) وإن يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك - الخ - ٢٥ وإن يكذبوك فقد كذب الذين من قبلهم ) الخ والآية تسلية للرسول (ص) بعد تسلية ، وإرشاد له إلى سننه تعالى فى الرسل والأمم ، أو هي تذكرة بهذه السنة ، وما تتضمنه من حسن الأسوة ، إذ لم تكن هذه الآية أول ما نزل فى هذا المعنى . وقد صرح بوجوب هذا الصبر عليه تأسيًا فى قوله ( ٤٦ : ٣٥ ) فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل ) واستقلالاً فى آيات كثيرة منه ما نزل قبل هذه السورة كقوله تعالى فى سورة المزمل ( ٧٣ : ١٠ ) واصبر على ما يفولون واهجرهم هجرًا جميلًا ) وقد ثبت بالتجارب أن التأسى يهون المصاب ويفيد شيئًا من السادة ، قالت الخنساء :

ولولا كثرة الباكين حولى على إخوانهم لقتلت نفسى  
وما يكون مثل أخى ولكن أعزى النفس عنه بالتأسى

ولولا أن دفع الأسى بالأسى من مقتضى الطبع البشرى لما ظهرت حكمة تكرار التسلية بأمثال هذه الآية فإن النبى (ص) كان يتلو القرآن فى الصلاة ولا سيما صلاة الليل فربما يقرأ السورة ولا يعود إليها إلا بعد أيام يفرغ فيها من قراءة ما نزل من سائر السور ، فاحتيج إلى تكرار تسليته وأمره بالصبر المرة بعد المرة لأن الحزن والأسف اللذين كانا يعرضان له (ص) من شأنهما أن يتكررا بتكرار سببهما وبتذكركه حتى

عند تلاوة الآيات الواردة في بيان حال الكفار ومحاجتهم وإنذارهم .  
 و« ما » في قوله تعالى ( على ما كذبوا ) مصدرية ( وأوذوا ) عطف على ( كذبوا ) أى فصبروا على تكذيب أقوامهم لهم وإيذائهم إيهم . والإيذاء فعل الأذى وهو ما يؤلم النفس أو البدن من قول أو فعل <sup>(١)</sup> . وقد أوذى الرسول (ص) بضروب من الإيذاء كما أوذى الرسل قبله - آذاه المشركون في مكة بأقوالهم وأفعالهم . واليهود والمنافقون في المدينة بقدر استطاعتهم .

وقوله تعالى ﴿ حتى أتاهم نصرنا ﴾ غاية للصبر أى صبروا على التكذيب وما قارنه من الإيذاء إلى أن جاءهم نصرنا العظيم بالانتقام من أقوامهم . وإنجائنا إيهم هم ومن آمن معهم من أذاهم وكيدهم . وفيه بشارة للرسول مؤكدة للتسليية بأنه سينصره على المكذبين الظالمين من قومه . وعلى كل من يكذبه ويؤذيه من أمة البعثة . وإيماء إلى حسن عاقبة الصبر . فمن كان أصبر كان أجدر بالنصر . إذا تساوت بين الخصمين سائر أسباب القلب والقهر . وإضافة النصر إلى ضمير العظمة العائد على العزيز القدير تشعر بعظمة شأنه . وتشير إلى كونه من الآيات المؤيدة لرسله ﴿ ولا مبدل لكلمات الله ﴾ في وعده ووعيده التي منها وعده للرسل بالنصر .

(١) قال الراغب : الأذى ما يصل إلى الحيوان من الضرر إما في نفسه أو جسمه أو تبعاته دنيوياً كان أو آخروياً يقال أذى بالشئ ، ( كرضى ) أذى وتأذى والاسم الأذية والأذاة ، وأذى الرجل فعل الأذى . وأذى غيره . كل هذا منصوص لا نزاع فيه . وجعل الصحاح الأذى والأذاة والأذية مصار لآذى ولم يذكر الإيذاء الذى هو المصدر القياسى لآذى فتقل عبارته الفيروزابادى في قاموسه وزاد « ولا تقل إيذاء » على كونه قال قيل ذلك : والآذى كغنى الشديد التأذى ويخفف والشديد الإيذاء ، ضد . اهـ وذكر في اللسان مثل عبارة الجوهري ثم قال : قال ابن برى صوابه آذى إيذاء ، فأما أذى فمصدر أذى وكذلك أذاء وأذية . وذكر شارح القاموس عبارة ابن برى وتعقب غيره من العلماء والمفسرين للقاموس في نهيه وقولهم إن الإيذاء مسموع مقيس ثم ذكر أن شيخه قال إنه لم يجد كلمة الإيذاء في كلام العرب بعد استقرار نظمهم وشرهم . ولكن المثبت مقدم والاستقراء غير مسلم .

وتوعده لأعدائهم بالغلب والخذلان . ولا في غير ذلك من الشرائع والسنن التي اقتضتها الحكمة . والمراد من هذه الكلمات هنا قوله في سورة الصافات (١٧١:٣٧) ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين ١٧٢ إنهم لهم المنصورون ١٧٣ وإن جندنا لهم الغالبون ) - اقرأ الآيات إلى آخر السورة ، ففي جنس المبدل لكلمات الله مثبت لكلماته في نصر المرسلين بالدليل - أي إن ذلك النصر قد سبقت به كلمة الله ، وكلمات الله لا يمكن أن يبدلها مبدل ، فنصر الرسل حتم لا بد منه . وكلمات الله جنس يشمل كلمات الأخبار وإنشاء الأحكام : كما سيأتي في تفسير ( وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته ) من هذه السورة . وإضافة الكلمات هنا إلى الاسم الأجل الأعظم تشعر بعلة القطع بأنه لا مبدل لها ، لأن المبدل لكلمات غيره لا بد أن تكون قدرته فوق قدرته . وسلطانه أعلى من سلطانه . والتبديل عبارة عن جعل شيء بدلا من شيء آخر ، وتبديل الأقوال والكلمات نوعان - تبديل ذاتها يجعل قول مكان قول وكلمة مكان كلمة . ومنه ( فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم ) وتبديل مدلولها ومضمونها كمنع نفوذ الوعد والوعيد أو وقوعه على خلاف القول الذي سبق . والمتكلمون الذين يحوزون إخلاف الوعيد يقولون إن الله أن يبدل ما شاء من كلماته ، وإنما يستحيل ذلك على غيره ، وتبديله إياها لا يشملها النفي في الآية . فإن قيل لهم : قد يشملها ما هو أعم منه في هذا المعنى كقوله تعالى في سورة ق ( ما يبدل القول لدى ) - فالواو إن النصوص الواردة في العفو تخصص العام من نصوص الوعيد ، أو : لانسلم أن العفو عن بعض المذنبين من قبيل التبديل ، وسيأتي بسط هذا المبحث في موضع آخر .

﴿ ولقد جاءك من نبي المرسلين ﴾ هذا تقرير وتأكيده لما قبله أي ولقد جاءك بعض نبي المرسلين في ذلك ، أو ولقد جاءك ما ذكرنا وذلك الذي أشير إليه من خبر التكذيب والصبر والنصر ، من نبي المرسلين الذي قصصناه عليك من قبل ، والنبي الخير أو ذو الشأن من الأخبار لا كل خبر . وقد روى أن الأنعام نزلت بعد الشعراء والنمل والقصص وهود والحجر المشتبهة على نبي المرسلين بالتفصيل . وكلمة نبي رسمت في المصحف الإمام بياء هكذا ( نبي ) والياء كرمي للهمزة المحذوفة كالنقط ، فينطق

بالهمزة دونها كما ترسم في وسط الكلمة في مثل نبئهم ، وكان ينطق بها من لا يهمز  
ومن العبرة في الآية أن الله تعالى وعد المؤمنين ما وعد المرسلين من النصر  
فقال (٥١ : ٤٠) إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد)  
وقال (٤٥ : ٣٠) ولقد أرسلنا من قبلك رسلاً إلى قومهم فجاءوهم بالبينات فانتقمنا من  
الذين أجرموا وكان حقاً علينا نصر المؤمنين ) وهي نص في تعليل النصر بالإيمان .  
ولكننا نرى كثيراً من الذين يدعون الإيمان في هذه القرون الأخيرة غير منصورين  
فلا بد أن يكونوا في دعوى الإيمان غير صادقين ، أو يكونوا ظالمين غير مظلومين  
ولأهوائهم لا لله ناصرين ، ولسننهم في أسباب النصر غير متبعين ، وإن الله لا يخف وعده  
ولا يبطل سننه ، وإنما ينصر المؤمن الصادق ، وهو من يقصد نصر الله وإعلاء كلمته ،  
ويتحرى الحق والعدل في حره لا الظالم الباغي على ذى الحق والعدل من خلقه ، يدل على  
ذلك أول ما نزل في شرع القتال قوله تعالى من سورة الحج (٣٧ : ٢٢) أذن للذين يقاتلون  
بأنهم ظلّموا - إلى قوله - ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوى عزيز ) فأما الرسل  
الذين نصرهم الله تعالى ومن معهم فقد كانوا كلهم مظلومين ، و بالحق والعدل معتمدين ،  
ولله ناصرين . وقد اشترط مثل ذلك في نصر سائر المؤمنين ، فقال في سورة القتال (٨ : ٤٧)  
يا أيها الذين آمنوا إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم ) والإيمان سبب حقيقي من  
أسباب النصر المعنوية يكون مرجحاً بين من تساوت أسبابهم الأخرى ، فليس النصر به  
من خوارق العادات . وأما تأييد الله تعالى للرسل بإهلاك أقوامهم المعاندين فهو أمر آخر  
زائد على تأثير الإيمان في الثبات والصبر ، والاتكال على الله تعالى عند اشتداد البأس  
وعروض أسباب اليأس ، ومن كان حظه من صفات الإيمان ولوازمه أكبر ، كان إلى  
نيل النصر أقرب ، إذا كان مساوياً لخصمه في سائر أسباب القتال ، ولا سيما حسن  
النظام وجودة السلاح ، وقد سبق لنا كلام في هذه المسألة في مواضع من التفسير  
وغيره ( راجع كلمة « نصر » من فهرس أجزاء التفسير ومجلدات المنار )

﴿ وإن كان كبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن تبغى نفقا في الأرض أو  
سما في السماء فنأتيتهم بآية ﴾ مما اقترحوه عليك من الآيات ليؤمنوا فافعل أو فاتهم  
بها يقال : كبر على فلان الأمر أى عظم عنده وشق عليه وقعه . والإعراض التولى



والانصراف عن الشيء رغبة عنه أو احتقاراً له وهو من إبداء المرء عرض بذنه عند توليه عن الشيء واستدباره له ، واستطعت الشيء : صار في طوعك منقاداً لك باستيفاء الأسباب التي تمكنك من فعله ، والابتغاء طلب ما في طلبه كلفه ومشقة أو تجاوز للمعتاد أو للاعتدال ، أو طاب غايات الأمور وأعالها . لأنه افتعال من البعى وهو تجاوز الحد في الطلب أو الحق . ويكون في الخير كابتغاء رضوان الله وهو غاية السكال ، وفي الشر كابتغاء الفتنة وهو غاية الضلال ، والتفق السرب في الأرض ، وهو حفرة نافذة لها مدخل ومخرج ، كناقض اليربوع وهو حجره يجعل له منافذ يهرب من بعضها إذا دخل عليه من غيره ما يخافه ، والسلم المرقاه مشتق من السلامة قال الزجاج لأنه الذي يسلمك إلى مصعدك . وتذكيره أفصح من تأنيبه وإنما يؤنث بمعنى الآلة ، وأتى بكان فعلاً للشرط ليبقى الشرط على المضى ولا ينفلب مستقبلاً كما قالوا ، فإن « إن » لا تنقلب « كان » مستقبلاً لقوة دلالة على المضى . والنحو ويؤول مثل هذا التركيب بنحو : وإن تبين وظهر أنه كبر عليك إعراضهم . وجواب الشرط محذوف للعلم به تقديره فافعل كما تقدم

تقدم في أوائل السورة أنهم كانوا يقترحون الآيات على النبي (ص) وكأنه كان يتمنى لو آتاه الله بعض ما طلبوا حرصاً على هدايتهم ، وأسفاً وحزنًا على إصرارهم على غوايتهم ، وتألماً من كفرهم وأذيتهم ، ولسكن الله تعالى يعلم أن أولئك المقترحين الجاحدين لا يؤمنون ، وإن رأوا من الآيات ما يطلبون وفوق ما يطلبون ، كما تقدم شرحه في تفسير أوائل السورة (راجع تفسير الآية السابعة وما بعدها ص ٣١٠) وقد أراد تعالى أن يؤكد لرسوله ما يجب من الصبر على تكذيب المشركين وأذاهم الدال عليه ما قبله ، وأن يريح قلبه الرؤوف الرحيم من إجاباتهم إلى ما اقترحوا من الآيات لما تقدم من حكمة ذلك ، فقال له : وإن كان شأنك معهم إنه كبر عليك إعراضهم عن الإيمان وعن الآيات القرآنية والعقلية الدالة عليه . ومنها ما سبق في هذه السورة - وظننت أن إتيانهم بآية بما اقترحوا يدحض حججهم ، ويكشف شبهتهم ، فيعتصمون بعروة الإيمان ، عن بيئة ملزمة وبرهان ، فإن استطعت أن تبين نفسك نفقا كائناً في الأرض - أو معناه تطلبه في الأرض - فذهت في أعماقها ، أو سلماً في جو السماء

ترتقى عليه إلى ما فوقها ، فأتيتهم بآية مما اقترحوه عليك منهما ، فأنت بما يدخل في طوع قدرتك من ذلك ، كتفجير ينبوع لهم من الأرض ، أو تنزيل كتاب تحمله لهم من السماء ، وقد كانوا يطلبوا أحد النوعين كما حكاه الله تعالى عنهم بقوله في سورة الاسراء (١٧ : ٩٠) وقالوا ان نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً - إلى قوله - أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه ( وقد أمره الله تعالى أن يحيب عن ذلك بقوله عقب هذا ( قل سبحان ربي إهل كنت إلا بشراً رسولا؟ ) أى وليس ذلك في قدرة البشر وإن كان رسولا ، لأن الرسالة لا تخرج الرسول عن طور البشر في صناعتهم البشرية كالقدرة والاستطاعة ، فهم لا يستطيعون إيجاد شيء مما يعجز عنه البشر ولا يقدر عليه غير الخالق تعالى . والمراد من هذه الآية أنك لا تستطيع أيها الرسول الايتان بشيء من تلك الآيات ، ولا ابتغاء السبل إليها في الأرض ولا في السماء ، ولا اقتضت مشيئة ربك أن يؤتيك ذلك لعله بأنه لا يكون سبباً لما تحب من هدايتهم ، ولأن من سنته أن يترتب على الجحود بعده إنزال العذاب عليهم - وتقدم بيان هذا في تفسير الآيتين السابعة والثامنة من هذه السورة -

﴿ ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين ﴾ أى ولو شاء الله تعالى جمعهم على ما جئت به من الهدى لجمعهم عليه بجعل الايمان ضروريا لهم كاللائكة ، أو بخلقهم على استعداد واحد للخير والحق فقط ، لا متفاوتى الاستعداد مختلفى الاختيار ، باختلاف العلوم والأفكار والأخلاق والعادات ، كما اقتضته حكمته في خلق الناس ، ولكنه شاء أن يخلق البشر على ما هم عليه من الاختلاف واليفاوت في الاستعداد ، وما يترتب عليه من اختلاف أسباب الاختيار ، فإذا عرفت سنته هذه في خلق هذا النوع ، وأنه لا تبدل لخلق الله ، فلا تكونن من القوم الجاهلين بسنن الله تعالى في خلقه ، الذين يطمنون ما يرونه حسناً ونافعاً ، وإن كان حصوله ممتهناً ، لسكونه مخالفاً لتلك السنن التي اقتضتها الحكمة الإلهية . فالجهل هنا ضد العلم لا ضد الحلم ، وليس كل جهل بهذا المعنى عيباً . لأن المخلوق لا يحيط بكل شيء علماً ، وإنما يذم الإنسان بجهل ما يجب عليه ، ثم بجهل ما ينبغي له ويعد كمالاً في حقه ، إذا لم يكن معذوراً في جهله . قال تعالى في الفرقاء التيعنفين ( يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف ) فوصف الجاهل

هنا غير ذم ، وكان عدم علم خاتم الرسل بالكتابة من أركان آياته ، وعدم علمه بالشعر من أدلة الوحي وبيئاته ، وكل ما يتوقف علمه على الوحي الالهي لا يكون جهل الرسول إياه قبل نزوله عليه عيباً يذم به ، إذ لا يذم الإنسان إلا بما يقصر في تحصيله وكسبه ، وقد أمر الله تعالى رسوله بأن يسأله زيادة العلم ، وكان يزيده كل يوم علماً وكلاً ، بتنزيل القرآن وبفهمه ، وبغير ذلك من العلم والحكمة ، ولا يقتضى ذلك الذم قبل هذه الزيادة وإنما الذى يذم مطلقاً هو الجهل المرادف للسفه وهو ضد الحلم .

ويشبه ما هنا قوله تعالى لنوح حين طلب نجاته ابنه الكافر بناء على أنه من أهله الذين وعده الله بالنجاة معهم (يانوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم إني أعظك أن تكون من الجاهلين ) أى بادخال ولدك الكافر في عموم أهلك المؤمنين ، وإنما اقترن النهى هنا بالوعظ لأن عاطفة الرحمة الوالدية حملته على سؤال ما ليس له به علم اعتماداً على استنباط اجتهادى غير صحيح ، ورحمة خاتم الرسل (ص) كانت أعم وأشمل ، وغاية ما تشير اليه الآية أنه تفى ولكنه لم يسأل ولو سأل لسأل آية يهتدى بها الضال من قومه ، لانجاة الكافر من أهله فاكتمى في إرشاده بالنهى ، وحسن في إرشاد نوح التصريح بالوعظ .

(٣٦) إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ ، وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ (٣٧) وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ ، قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنْزِلَ آيَةً وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ .

بين لنا تعالى في الآية السابقة أنه لو شاء لجمع الناس على الهدى ولكنه لم يشأ أن يجعل البشر منطورين على ذلك ، ولا أن يلجئهم إليه إلجاء بالآيات القامرة ، بل اقتضت حكمته ومضت سنته في البشر بأن يكونوا متفاوتين في الاستعداد ، عاملين بالاختيار فمنهم من يختار الهدى على الضلال ، ومنهم من يستعبد العمى على الهدى ، ثم بين لنا في هاتين الآيتين أن الأولين هم الذين ينظرون في الآيات ، ويعقلون ما يسمعون من البينات ، وأن الآخرين لا يسمعون ولا ينظرون حتى كأنهم من الأموات ، فقال عز وجل .

﴿ إنما يستجب الذين يسمعون ﴾ يقال أجاب الدعوة إذا أتى مادي اليه من قول أو عمل وأجاب الداعي إذا لباه وقام بما دعاه اليه، ويقال: استجاب له وهو في القرآن كثير، واستجاب دعاءه وكذا استجابه: نعرف منه قول كعب بن مرثد الغنوي في رثاء أخيه وداع يامن دعا يجيب إلى الندى فلم يستجبه عند ذاك مجيب

قالوا إن الاستجابة بمعنى الاجابة ولذلك قال فلم يستجبه مجيب، وقال الراغب والاستجابة قيل هي الاجابة وحقيقتها هي التحرر للجواب والتهيؤ له لكن عبر به عن الاجابة اقله انفكاكها منها اهـ وهذا من دقائق تحديده للمعاني رحمه الله تعالى ولكنه لم يحط به وحقيقة الجواب والاجابة كما يؤخذ من قوله - قطع الصوت أو الشخص الجواب أو الجوبة وهي المسافة بين البيوت أو الحفرة ووصوله إلى الداعي، أى وصول مأسأله اليه بالفعل، وأما الاستجابة فهي التهيؤ للجواب أو للاجابة أى المستلزم للشروع والمضى فيها عند الامكان وغايته الاجابة التامة عند عدم المانع فالسين والتاء على معناها ومن دقق النظر في استعمال الصيغتين في القرآن الحكيم يظهر له أن أفعال الاجابة كلها قد ذكرت في المواضع المفيدة لحصول السؤال كله بالفعل حقيقة أو ادعاء دفعة واحدة ومنه الاجابة بالقول كقولك نعم وبلى ولييك ذلك، وأن الاستجابة قد ذكرت في المواضع المفيدة لحصول السؤال بالقوة أو التهيؤ والاستعداد له - ومنه قوله تعالى ( الذين استجابوا لله والرسول من بعدما أصابهم القرح ) فهو قد نزل في تهيؤ المؤمنين للقتال في حمراء الأسد بعد أحد - أو بالفعل التدريجي ، كاستجابة دعوة الدين التي تبدأ بالقبول والشهادتين ثم تكون سائر الأعمال بالتدريج وشواهد كثيرة ، والاستجابة من الله القادر على كل شيء إنما يعبر بها في الأمور التي تقع في المستقبل ويكون الشأن فيها أن تقع بالتدريج كاستجابة الدعاء بالوقاية من النار وبالمنفرة وتكفير السيئات وإيتاء ما وعد به المؤمنين في الآخرة ، قال تعالى بعد حكاية هذا الدعاء بذلك عن أولى الألباب ( ٣ : ١٩٤ ) فاستجاب لهم ربهم أي لا أضيع عمل عامل منكم الخ وكاستجابته للمؤمنين في بدر بامدادهم بالملائكة ثابتهم كما في سورة الأنفال ( ٨-٩-١٢ ) ومن ذلك استجابته لأيوب وذى النون وزكريا عليهم السلام كافي سورة الأنبياء ( ٢١ : ٨٢ : ٨٩ ) كل ذلك مما يقع بالتدريج في الاستقبال ،

( الأنعام : س ٦ ) إعجاز القرآن في مفردات ألفاظه . السمع على ثلاث مراتب ٢٨٥

وأما قوله تعالى لموسى وهارون حين دعوا على فرعون وملئه ( ١٠ : ٨٩ ) قد أجيب  
دعوتكما ) فهو تبشير لهما بأنه تعالى قد قبلها بالفعل . وهذا من الاجابة القولية جاءت  
بصيغة الماضي للايدان بتحقيق مضمونها في المستقبل حتى كأنها أجيب وانتهى أمرها  
وهذا المعنى تؤديه مادة الاجابة دون مادة الاستجابة . ولو ذكرت هذه المسألة بصيغة  
الحكاية لعبر عن إعطائهما ماسألنا بلفظ الاستجابة كما قال في شأن كل من أيوب وذى  
النون وذكرى ( فاستجبنا له ) فيالله العجب من هذه الدقة والبلاغة في هذا الكلام  
الالهى المعجز للبشر حتى في وضع مفرداته في مواضعها ، دع بلاغة أساليبه وجمله  
وعلومه وحكمه ، وما فيه من أخبار الغيب ، وغير ذلك من الآيات اليبقات . هذا  
تحقيق معنى الاستجابة ، وقيل إن الفرق بين الاجابة والاستجابة هو أن الاستجابة  
تدل على القبول ، ولا يعرف له أصل منقول ولا معقول .

والسمع والسمع يطلق بمعنى إدراك الصوت ، وبمعنى فهم ما يسمع من الكلام  
وهو ثمرة السماع - وبمعنى قبول ما يفهم منه والاعتبار به والعمل بموجبه ، وهذه ثمرة  
الثمرة ، فهي المرتبة الكاملة العليا من مراتب السماع ، فمن سمع ولم يفهم ، كان كمن  
لم يسمع ومن فهم ولم يعمل كان كمن لم يفهم ، وهذا القول أقرب إلى الحقيقة  
وأبعد عن قصد المبالغة من قول الشاعر .

خلقوا وما خلقوا المكرمة فكأنهم خلقوا وما خلقوا

رزقوا وما رزقوا سماح يد فكأنهم رزقوا وما رزقوا

ذلك بأن للخلق والرزق ثمرات وغايات غير المكارم وسماح اليد ، وأما سماع  
الكلام فلا فائدة له إلا يفهمه ، وفهمه لا فائدة له إلا الانتفاع به ، ولأجل هذا أطلق  
القرآن على من لا يستفيدون من سماع الآيات والعلم انتفاع لفظ الصم ونقطة الموتى في  
عدة آيات منها قوله فيهما معا ( ٢٧ : ٨٢ ) إنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم  
الدعاء إذا ولوا مدبرين ) والآية التي تفسرها من هذا القبيل .

فمعنى صدر الآية : إنما يستجيب لك أيها الرسول - أو الله ورسوله - الذين  
يسمعون كلام الله الداعى اليه بآياته سماع فهم وتدبر فيعقلون الآيات ويدعون لما  
عرفوا بها من الحق ، لسلامة فطرتهم واستقلال عقولهم ، دون الذين قالوا سمعنا  
«الحج السابعة»

وهم لا يسمعون كالمقلدين الجاحدين ، ودون الذين قالوا سمعنا وعصينا من المستكبرين الجاحدين ، فكل أولئك من موتى القلوب والأرواح ، الذين هم أبعد عن الانتفاع من موتى الجسوم والأبدان .

﴿ والموتى يبعثهم الله ثم إليه يرجعون ﴾ أى وموتى القلوب الذين لا يسمعون هذا السماع يخرجهم الله تعالى من قبورهم ويرسلهم إلى موقف الحساب ، ثم ترجعهم للملائكة إليه فينالون ما استحقوه من الجزاء . فأصل البعث فى اللغة إنارة الشيء وتوجيهه كما قال الراغب ، يقال بعثت البعير أى أثرته من مبركه وسيرته إلى المرعى ونحوه : ويرجعون مبنى للمفعول من الرجع ، ورجع جاء لازماً ومتعدياً يقال رجع فلان رجوعاً ، أى انصرف ورجعته رجعا ، ومنه قال (رب ارجعهم لعلى أعمال صالحا) وأرجعته لغة هذيل .

فالظاهر مما تقدم أن المراد بالموتى هنا الكفار الراسخون فى الكفر المطبوع على قلوبهم ، الميؤوس من سماعهم سماع فهم واعتبار ، تتبعه الاستجابة لداعى الإيمان أى والذين لا ترجى استجابتهم لأنهم كالموتى . لا يسمعون السماع النافع يترك أمرهم إلى الله فهو يبعثهم بعد موتهم ، ثم يرجعون إليه فيجازيهم على كفرهم وأعمالهم ، ولا يضرك أيها الرسول كفرهم ، وليس فى استطاعتك هدايتهم ، فالواجب عليك أن تفوض إلى الله أمرهم ، وقيل إن لفظ الموتى على حقيقته وأن الكلام تمثيل وتعريض بالإيمان إلى عدم قدرة الرسول على هدايتهم كما أنه لا يقدر على إحياء الموتى وهو بعيد وفيه ما لا يخفى من التكلف .

﴿ وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه ﴾ أى وقال أولئك الظالمون لأنفسهم ، الذين يحجدون بآيات ربهم ، ويعاندون رسوله اليهم : هلا أنزل عليه — أى الرسول — آية من ربه ، من الآيات المخالفة لسنة تعالى فى خلقه ، مما اقترحنا عليه ، وجعلناه شرطاً لإيماننا به ، وقيل إن مرادهم آية مابجئة إلى الإيمان ، والالغاء اضطراب لا اختيار ، فلا يوجه إليه الطلب ، ولا يعتد به إن حصل ﴿ قل إن الله قادر على أن ينزل آية ، ولكن أكثرهم لا يعلمون ﴾ أى قل أيها الرسول إن الله تعالى

قادر على تنزيل آية مما اقترحوا وإعما ينزلها إذا اقتضت حكمته تنزيلها ، لا إذا تعلقت شهواتهم بتعجيز الرسول بطلبها ، فإن إجابة المعاندين إلى الآيات المقترحة لم يكن في أمة من الأمم سبباً للهداية ، وقدمت سنته تعالى في الأقوام ، بأن يعاقب المعجزين للرسول بذلك بعذاب الاستئصال ، فتزيل آية مقترحة لا يكون خيراً لهم بل هو شر لهم ، ولكن أكثرهم لا يعلمون شيئاً من حكم الله تعالى في أفعاله ، ولا من سنته في خلقه ، ولا أنك أرسلت رحمة للعالمين ، فلا يأتي على يدك سبب استئصال أمتك ، بإجابة المعاندين منها إلى ما اقترحوا عليك لإظهار عجزك ، ولا يعلمون أيضاً أن إجابة اقتراح واحد يؤدي إلى اقتراحات كثيرة لا حد لها ، ولا فائدة منها ، وقديم أفراد منهم بعض ذلك علماً ناقصاً لا يهدي إلى الاعتبار ، ولا يصعد صاحبه عن مثل هذا الاقتراح ، ومن قال إنهم اقترحوا آية مباحثة يقول : ولكن أكثرهم لا يعلمون أن تنزيلها يزيل الاختيار الذي هو أساس التكليف فلا يبقى لدعوة الرسالة فائدة قرأ ابن كثير ( ينزل ) بالتخفيف من الإنزال ، والباقول بالتشديد من التنزيل ، الدال بصيغته على التدرج أو التكرير ، وقال المفسرون إن معناها ههنا واحد ، والذي نراه هو أن كل صيغة منهما على أصل معناها ، وأن الجمع بينهما لبيان أن بعضهم اقترح آية واحدة تنزل دفعة واحدة كنزول ملك من السماء عليهم أو عليه ، وهو المشار إليه بقراءة ابن كثير ، وبعضهم اقترح عدة آيات منها ما لا يكون إلا بالتدرج وهي المشار إليها بقراءة الجمهور ، ولا ينافي أفراد الآية هنا طلب بعضهم لعدة آيات إذ المراد بها آية مما اقترحوا ، وقد صرح لفظ الجمع في آية العنكبوت الواردة بمعنى هذه الآية وسيأتي نصها قريباً .

هذا وإن بعض الكفار ، وبعض الشاكين والمشككين في الإسلام ، يقولون لو أن محمداً ( ص ) أوتي آية بينة ومعجزة واضحة تدل على نبوته ورسالته لما طلب قومه الآية ، وأن هذا الجواب بقدرة الله على تنزيل الآية ونفى العلم عن أكثرهم ، لا تقوم به الحجة عليهم ، المبطلة لحقبة طلبهم . وإليك الجواب عن هذه الشبهة : إن الآية الكبرى لخاتم المرسل ( ص ) على نبوته هي القرآن ، وأنها آية مشتملة على آيات كثيرة ، وقد احتج عليهم به وتحداهم بسورة من مثله فعجزوا ، واحتج

عليهم أيضاً ببعض ما اشتمل عليه من الآيات كأخبار الغيب . وما نزل في ذلك قبل سورة الأنعام فاكتفى فيها بالإحالة عليه قوله تعالى في سورة العنكبوت ( ٤٧: ٢٩ ) وكذلك أنزلنا إليك الكتاب فالذين آتيناهم الكتاب يؤمنون به ، ومن هؤلاء من يؤمن به ، وما يجحد بآياتنا إلا الكافرون ٤٨ وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك ، إذا لارتاب المبطلون ٤٩ بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم وما يجحد بآياتنا إلا الظالمون ٥٠ وقالوا : لولا أنزل عليه آيات من ربّه ، قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين ٥١ أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ؟ إن في ذلك لرحمة وذكري لقوم يؤمنون ( فالقرآن في جملته آية علمية ، وفي تفصيله آيات كثيرة عقلية وكونية ، وهي دائمة لا تزول كآيات الكونية كعصى موسى مثلاً ، عامة لا تختص ببعض من كان في عصر الرسول كما كانت آية موسى الكبرى خاصة بمن رآها في عصره ، وهي أدل على الرسالة من الآيات الكونية ، لأن موضوع الرسالة علمي فهو علم موحي به غير مكسوب يقصده هداية الخلق إلى الحق ، فظهور علوم الهداية على لسان أمي كان هو وقومه أبعد الناس عن كل علم بعبارة أعجزت ببلاغتها قومهم كما أعجزت غيرهم ، على أنه لم يكن من قبل معدوداً من بلغائهم . أدل على كون ذلك موحي به من الله عز وجل من عصا موسى على كون ما جاء به من التوراة موحي به منه تعالى ، وهي غير معجزة في نفسها ، وقد نشأ من جاء بها في دار ملك أربى على سائر ممالك الأرض بالعلوم والشرائع .

فالآية العلمية القطعية لا يمكن المراء فيها كالمراء في الآية الكونية التي هي أمر غريب غير معتاد يشبهه بكثير من الأمور النادرة التي لها أسباب خفية كالسحر وغيره ، ولذلك اختلف علماء المعقول في دلالة المعجزة على النبوة هل هي عقلية أو عادية أو وضعية ؟ وقد جاء في الفصل الثالث عشر من سفر تثنية الاشتراع أن من أتى بآية أو أعجوبة من نبي أو حالم وأمر بعبادة غير الله تعالى لا يسمع له بل يجب قتله لأنه تكلم بالزيف .

فالآيات الكونية إذاً لا تدل على صدق كل من تظهر على يديه ، بل تختلف دلالتها باختلاف أحوال من تظهر على أيديهم ، وبذلك يقول كثير من المتكلمين .

وأما طلبهم للآية والآيات مع وجود هذه الآيات البينات ، فسببه محاولة تعجيز



الرسول ، لا كونه هو الدليل الذى يروونه موصلاً إلى المدلول ، وقد قال تعالى ارسوله فى هذه السورة ( ٧ ) ولو نزلنا عليك كتاباً فى قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين ) وقال فى أول سورة القمر ( وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر ) وأكثرهم يقول مثل هذا فى كل آية كونية عن اعتقاد ، وأما قول بعضهم إن القرآن سحر يؤثر فقد كان عن تضليل وعناد على أن الله تعالى قد أيد رسوله بآيات أخرى غير الآيات التى اقترحها الجاحدون المعاندون ازداد بها للمؤمنون إيماناً ، والجاحدون عناداً وطغياناً ، وقد سبق لنا بحث فى هذه المسألة من قبل وسيجيء ما يقتضى العودة إليها بعد .

(٣٨) وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ (٣٩) وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بآيَاتِنَا حُمُومٌ بُكِّمُوا فِي الظُّلُمَاتِ ، مَنْ يَشَاءُ اللَّهُ يَضِلَّهُ وَمَنْ يَشَاءُ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ .

إن هاتين الآيتين مؤيدتان لما قبلهما ومتممتان له ، فإنه بين فى الآيات قبلهما أن الظالمين من مشركى مكة جحدوا بآيات الله جحد وعناد لا تكذيب ، وضرب لهم مثل الذين كذبوا الرسل من قبل ولم يهتدوا بما أوتوا من الآيات المقترحة ولا غيرها . بعد هذا بين فى هاتين الآيتين أنواعاً من آياته تعالى فى أنواع الحيوان وأن المكذبين بآيات الله لم يهتدوا بها ، بل ظلوا فى ظلمات جهلهم حتى كأنهم لم يروها ، ولم يسمعوا بها وذكر الرازي فى وجه النظم ومناسبة الآية الأولى لما قبلها وجهين ( الأول ) أنه تعالى بين فى الآية الأولى أنه لو كان إنزال سائر المعجزات مصلحة لتعملها ولأظهرها إلا أنه لما لم يكن إظهارها مصلحة للمكفنين لاجرم ما أظهرها ، وهذا الجواب إنما يتم إذا ثبت أنه تعالى يراعى مصالح المكفنين ، ويتفضل عليهم بذلك ، فبين أن الأمر كذلك وقرره بأن قال ( وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم )

في وصول فضل الله وعنايته ورحمته وإحسانه إليهم ، وذلك كالأمر المشاهد المحسوس فإذا كانت آثار عنايته واصله إلى جميع الحيوانات فلو كان في إظهار هذه المعجزات القاهرة مصلحة للكافرين لفعلمها ولأظهرها ، ولا تمتنع أن يبخل بها ، مع ما ظهر أنه لم يبخل على شيء من الحيوانات بمصالحها ومنافعها ، وذلك يدل على أنه تعالى إنما لم يظهر تلك المعجزات لأن إظهارها يخل بمصالح المكلفين ، فهذا هو وجه النظم والمناسبة بين هذه الآية وبين ما قبلها والله أعلم ( الوجه الثاني في كيفية النظم ) قال القاضي إنه تعالى لما قدم ذكر الكفار وبين أنهم يرجعون إلى الله ويخشون ، بين أيضاً بعده بقوله ( وما من دابة . . ) في أنهم يخشون والمقصود بيان أن الحشر والبعث كما هو حاصل في حق الناس فهو أيضاً حاصل في حق البهائم . اهـ بنصه .

والقارىء يرى أن الوجه الثاني الذي اعتمده القاضي من كبار مفسري المعتزلة ليس مبتدئاً على مسألة خاصة بهم وأما الوجه الأول الذي اعتمده الرازي من كبار مفسري الأشعرية ومتكلميهم فهو مبني على مذهب المعتزلة وفريق من أهل السنة دون الأشعرية في رعاية مصلحة المكلفين في أحكام الباري تعالى وأفعاله المتعلقة بشؤونهم والإمام الرازي قد أثبت المصلحة هنا وفي مواضع أخرى ولكنه كثيراً ما يردّها أو يرد ما يبنى عليها ، والذي عليه المحققون أن مسألة الصلاح والأصلح ثابتة لا ريب فيها وأن الخطأ والضلال إنما هو في قولهم إن ذلك واجب عليه سبحانه وتعالى وليس عندنا نقل صحيح صريح عن المعتزلة في ذلك ، ونقل الخالف لا يعتد به كما قال الفقهاء ، وإنما يقال في كل ما ثبت له من صفات الكمال وما يتعلق به من الأفعال المطردة أنها واجبة له عليه ، لأنه سبحانه هو الأعلى فلا يعو عليه شيء في شيء ومذهب الأشعرية أن مراعاة المصلحة ليست من الكمال الواجب له تعالى ويحتجون على ذلك بأمراض الأطفال والبهائم ، وفي هذه الحجة بحث لا محل له هنا ، وقد أشار الرازي بقوله « ويتفضل عليهم بذلك » إلى أن مراعاة المصلحة تفضل لا يجب إطراده ، فهو مما يجوز في حقه لا مما يجب في حقه تعالى .

وقال أبو السعود في أول تفسير الآية : كلام مستأنف مسوق لبيان كمال قدرته عز وجل وشمول علمه وسعة تدبيره ليكون كالل دليل على أنه تعالى قادر على

تنزيل الآية وإنما لا ينزلها محافظة على الحكم البالغة اه ونقل آلوسی مثله عن الطبرسي ، وقد أخذهُ أبو السعود من البيضاوي .

﴿ وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ﴾ ( الدابة ) ما يدب على الأرض من الحيوان ، والدب والديب المشي الخفيف - زاد بعضهم - مع تقارب الخطو ، و ( الطائر ) كل ذى جناح يسبح في الهواء وجمعه طير ، كراكب وركب و ( الأمم ) جمع أمة وهي الجيل أو الجنس من الأحياء وهذا أحد معاني اللفظ . وقال الراغب : الأمة كل جماعة يجمعهم أمر ما ، إما دين واحد أو زمان واحد أو مكان واحد سواء كان ذلك الأمر الجامع تسخييراً أو اختياراً وجمعها أمم . اه وذکر بعده الآية وكان ينبغي أن يزيد : أو صفات وأفعال واحدة . والمعنى أنه لا يوجد نوع ما من أنواع الأحياء التي تدب على الأرض ولا من أنواع الطير التي تسبح في الهواء إلا وهي أمم مماثلة لكم أيها الناس ، كما يقول العالم بالنبات : ما من شجرة قامت على ساقها وتشعبت في الهواء أغصانها ولا نجم نبت في هذه الأرض إلا فصائل لها صفات وخواص مشتركة يمتاز بها بعضها عن بعض . فالدابة والطائر هنا مفرد اللفظ مراد به الجنس اللغوي ، تقول طائر الحمام وطائر النحل ، ودابة الحمار ودابة الأرض ، كما تقول شجرة التين وشجرة الزقوم ، وناهيك بوصف الدابة بكونها في الأرض ووصف الطائر بكونه يطير بجناحيه ، فهو يشعر بذلك وإن كان في وصف الطائر بما ذكر تنصيص على الحقيقة وسد لطريق المجاز ، فقد تجوزوا بالطيران عن السرعة كما قال الحماسي :

قوم إذا الشر أبدي ناجذيه لهم طاروا إليه زرافات ووحدانا  
ولاحتمال التجوز بدون القيد المذكور مناسبة قوية وهي عطف الطائر على الدابة إذ هي من الدب الذي هو المشي الخفيف كما تقدم ويقابله السريع الذي يشبه بالطيران وذکر بعضهم لوصف الطائر بما ذكر نكتة أخرى وهي تصوير هيئة الطيران الغريبة الدالة على قدرة الباري وحكمته لذهن السامع والقارئ ، وهو حسن لا ينافي ما تقدم ولا تراحم بين النكت المتفقة ، ولا بين الحكم المتولفة ، ويرى الكثيرون أنه لا مانع من جعل كلتي دابة وطائر على أصل معناها وهو

الدلالة في سياق النفي على استغراق الافراد ، وإنما أخبر عنها بالأمم باعتبار الحمل على معنى الجمعية المستفاد من العموم .

وأما السمك فهو أقرب إلى الطير منه إلى الدواب وله أجنحة قد تسمى الزعانف أكثرها صغير ومنها ما هو كبير كجناح الخفاش ، وهو يطير في الماء غالباً وعلى سطحه أحياناً ، وقد يسف إلى قاعه فيلاصق أرضه في سيره فيكون أشبه بالزاحف منه بالطائر ، ولعل حكمة ترك التصريح به قلة من كان يراه عن نزول السورة في مخاطبتهم قبل كل أحد بالدعوة إلى الإسلام وإقامة الدلائل عليهم وهم مشركو مكة ، ولمثل هذا المعنى خص دواب الأرض بالذكر لأنها هي التي يراها المخاطبون عامة ، ويدركون فيها معنى المائلة ، دون دواب الأجرام السماوية ، القابلة للحياة الحيوانية ، التي أعلننا بوجودها في قوله ( ٢٧: ٤٢ ) ومن آياته خلق السموات والأرض وما بث فيهما من دابة وهو على جمعهم إذا يشاء قدير ) فهي قد ذكرت هنا بالتبع لذكر خلق السموات والأرض فكان الاعلام بها نافذة وفائدة زائدة على ما يقوم به دليل الآية وهي من أخبار عالم الغيب وردت بعبارة تشعر بما يدل عليها من القياس على عالم الشهادة ، وإنما تظهر صحة هذا القياس حتى لغير المؤمن بالقرآن بعد البحث وسعة العلم بالهيئة الفلكية ، وقد علم أهل هذا العلم من المتأخرين أن بعض هذه الكواكب ( كالمريخ ) فيه ماء ونبات ، فلا بد أن يكون فيه أنواع من الحيوان ، بل فيه أمارات على وجود عالم اجتماعي صناعي كالإنسان ، منها ما يرى على سطحه بالمرآة المقربة ( المنرب - التلسكوب ) من الجداول المنظمة والخلجان ، فالآية التي نفسرها ترشدنا بهذا و بوصف أنواع الحيوان بأنها أم أمثالنا إلى البحث في طبائع الأحياء لنزداد علماً بسنن الله تعالى وأسراره في خلقه ، ونزداد بآياته فيها إيماناً وحكمة وحضارة وكلاماً ، ونعتبر بحال المسكدين بها ، الذين لم يستفيدوا مما فضلهم الله به على الحيوان شيئاً فكانوا أضل من جميع أنواعه التي لا تنجى على نفسها ما يجنيه الكافر على نفسه وقد اختلف المفسرون في وجه المائلة بين الدواب والطير وبين الإنسان ففي الدر المنثور عن مجاهد في قوله تعالى ( إلا أم أمثالك ) قال أصنافاً مصنفة تعرف بأسمائها - وعن قتادة : الطير أمة والانس أمة والجن أمة - وعن السدي : خلق

أمثالكم ، فالأولان على أن المماثلة بالصفات المشتركة التي يميز بها بعض الأنواع والأصناف عن بعض ، وهي التي نسميها المقومات والشخصات ، والثالث : على أن المماثلة في أصل الخلق ، أي كونها مخلوقة مثلنا ، ويتبع ذلك ما يلازمه من حكمة الله وتديبره فيها ، ونقل الواحدى عن ابن عباس أن المراد بالمماثلة أنها تعرف الله وتوحده وتسبحه وتحمده كما يفعل المؤمنون منا ، وتوسع بعض الصوفية في هذا وما قبله ، فقالوا : إنها عاقلة ومكافئة ، وأن لها رسلا منها ، وقيل : إن المماثلة إحصاء الكتاب لجميع الأحوال المتعلقة بحياتها وموتها كالشجر ، وقيل : إنها يحشر الله تعالى إياها كما يحشرنا وحسابه لها كما يحاسبنا ، واختار الرازى أنها بعاية الله تعالى ورحمته بها وفضله عليها ، كما تقدم عنه في وجه النظر ومناسبة الآية لما قبلها . ونقل عن سفيان بن عيينة أنه لما قرأ الآية قال : ما في الأرض آدمى إلا وفيه شبه من بعض البهائم فمنهم من يقدم إقدام الأسد ومنهم من يعدو عدو الذئب ومنهم من ينبج نباح الكلب ومنهم من ينطوس ( أى يتزين ) كفعل الطاووس ومنهم من يشبه الخنزير فإنه لو ألقى إليه الطعام الطيب تركه وإذا قام الرجل عن رجيلة وانغ فيه ، فكذلك نجد من الآدميين من لو سمع خمسين حكمة لم يحفظ واحدة منها فإن أخطأت مرة واحدة حفظها ولم يجلس مجلساً إلا رواه عنك - ثم قال - فاعلم يا أخى أنك إنما تعاشر البهائم والسباع فبالغ في الخذار والاحتراز اه . وهذا القول - إذا صح دخوله في ضمن الصفات الحيوانية المشتركة بين الإنسان والحيوان - لا يصح أن يكون هو المراد من الآية ، وإن جعل الخطاب بها للمشركين خاصة ، لأن السياق هنا ليس لتحذيرهم شر الناس بل لبيان عدم استعمال عقولهم وحواسهم في آيات الله كقوله ( أولئك كالأنعام بل هم أضل وأولئك هم الغافلون ) وقوله ( أم تحسب أن أكرهم يسمعون أو يعقلون ؟ إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً )

والخيار عندنا أن الله تعالى أرشدنا إلى أن أنواع الحيوان أمم أمثال الناس ولم يبين لنا وجه المماثلة بينهما لأجل أن نستعمل حواسنا وعقولنا في البحث الموصل إلى ذلك كما قلنا آنفاً ، والمماثلة وجوه كثيرة اهتدى بعض العلماء إلى بعضها ويجوز أن يهتدى غيرهم إلى غير ما اهتدوا إليه ، ولا سيما في هذا العصر الذي كثر فيه الإخصائيون في

كل علم وفن ، وتيسرت فيه أسباب البحث إذ يوجد في بلاد العلم والحضارة بساتين :  
 لتربية أنواع السباع والحشرات والبهائم الوحشية والآنسة والطير والسمك ، فالعلماء  
 الذين يعنون بتربيتها ودرس غرائزها وطباعها وأعمالها في تلك البساتين وفي غيرها  
 قد وصلوا إلى علم جم ووقفوا على أسرار غريبة ، ومما ثبت من مشابهة النمل للناس  
 أنه يقزو بعضه بعضا ، وأن المتصير يسترق المنكسر ويسخره في حمل قوته وبناء قراه  
 وغير ذلك وقد صارت أم العلم والحضارة تحرص على بقاء كل نوع من أنواع الحيوان  
 فإذا رأت بعض ما يصاد من الطير وغيرها قل في بلادها وخشي انقراضه منها تحرم على  
 الناس صيده ولهذا العمل أصل في السنة عندنا فقد روى أن النبي (ص) كان أحب أن  
 تقتل الكلاب في المدينة لمثل السبب الذي تقتل به حكومة مصر وغيرها الكلاب  
 الضالة ، بل كان أمر بذلك ثم نهى عنه وقال « لولا أن الكلاب أمة من الأمم  
 لأمرت بقتلها كلها فاقتلوا منها الأسود البهيم » رواه أحمد وأصحاب السنن وصححه  
 الترمذي عن عبد الله بن مغفل ، وعلل قتل الكلب الأسود البهيم في حديث آخر  
 عند أحمد ومسلم بأنه شيطان ، أي ضار مؤذ فان اسم الشيطان يطلق لغة على العارم  
 الخبيث من الأنس والجان والحيوان ، وقد سأل المنصور العباسي عمرو بن عبيد عن  
 سبب هذا الحديث فلم يعرف ، فقال المنصور : لأنه ينبغ الضيف ، ويروع السائل  
 ﴿ ما فرطنا في الكتاب من شيء ﴾ التفريط في الأمر التقصير فيه وتضييعه حتى  
 يفوت - كما في الصحاح - ويقال : فرطه وفرط فيه كما في القاموس ولسان العرب  
 ومنه قول صخر الغي \* وذلك بزى فلن أفرطه \* البرهنا السلاح ، ويقال : فرط  
 فلانك - إذا تركه وتقومه . روى عن ابن عباس تفسير الكتاب هنا بأم الكتاب ،  
 وقسروا أم الكتاب بأنه أصله وجملته ، وقالوا : إنه اللوح المحفوظ ، وهو خلق من  
 عالم الغيب أثبت الله تعالى فيه مقادير الخلق ما كان منها وما يكون بحسب النظام  
 المعبر عنه بالسنن الإلهية ، ومنهم من يفسر الكتاب هنا - وكذا أم الكتاب في  
 آيتي الرعد والزخرف - بالعلم الإلهي المحيط بكل شيء ، شبه بالكتاب بكونه ثابتا  
 لا ينسى ، وقال بعضهم : إن المراد بالكتاب هنا القرآن ، ولا يصح أن يكون القرآن  
 أم الكتاب لأن أم الكتاب شامل له ولغيره من كتب الله تعالى ومن مقادير خلقه

قال تعالى بعد ذكر القرآن في أول الزخرف (وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم) ومعنى الجملة: ما تركنا في الكتاب شيئاً لم نثبت فيه تقصيراً وإمهالاً بل أحصينا فيه كل شيء أو جعلناه تبياناً لكل شيء. فإذا أريد بالكتاب العلم الإلهي أو اللوح المحفوظ فالاستغراق على ظاهره، وإذا أريد به القرآن فالمراد بقوله (من شيء) - الدال على العموم - الشيء الذي هو من موضوع الدين الذي يرسل به الرسل وينزل به الكتب وهو الهداية، لأن العموم في كل شيء بحسبه، أي ما تركنا في الكتاب شيئاً ما من ضروب الهداية التي ترسل الرسل لأجلها إلا وقد بيناه فيه. وهي أصول الدين وقواعده وأحكامه وحكمها والارشاد إلى استعمال القوى البدنية والعقلية في الاستفادة من تسخير الله كل شيء للإنسان ومراعاة سننه تعالى في خلقه التي يتم بها الكمال المادي والعقلي، فالقرآن قد بين ذلك كله بالنص أو الفحوى ومنه ما أرشد إليه هنا من علم الحيوان الذي يهدي إلى كمال المعرفة والايمان، وقد بينا وجه اشتغال الكتاب على جميع أمر الدين في تفسير (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) من هذا الجزء وتفسير (اليوم أكملت لكم دينكم) من تفسير الجزء السادس، وتفسير (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) من تفسير الجزء الخامس فليرجع إليها من شاء.

ومن الناس من قال: إن القرآن قد حوى علوم الأكوان كلها، وأن الشيخ محي الدين ابن العربي وقع عن حمارة فرضت رجله فلم يأذن للناس بحمله إلا بعد أن استخرج حادثة وقوعه ورض رجله من سورة القامحة وهذا القول لم يقل به أحد من الصحابة ولا علماء التابعين ولا غيرهم من علماء السلف الصالحين، ولا يقبله أحد من الناس إلا من يرون أن كل ما كتبه المتيون في كتبهم حق وإن كان لا يقبله عقل ولا يهدي إليه نقل ولا تدل عليه اللغة، بل قال أئمة السلف: إن القرآن لا يشتمل على جميع فروع العلوم والعبادات الضرورية بدلالة النص ولا الفحوى، وإما أثبت وجوب اتباع ما نصّر دالاً على كل ما ثبت في السنة وأثبت قواعد القياس الصحيح وقواعد الفقه مشتملاً على جميع فروعها وجزئياتها، ولا يخرج شيء من الدين عنها، وأن ما لا يخرج من الدين عن ابن العربي، هي التي حذرت مثل مسيح الهند أحمد

ذلك التفسير الذى فسره الفاتحة وزعم أنه معجزته الدالة على كونه هو المسيح المنتظر ، وكله لغو وهذيان ، ومن أغربه زعمه أن اسم الرحمن فى الفاتحة دليل على بعثة خاتم الرسل محمد (ص) واسم الرحيم دليل على بعثته هو .

﴿ثم إلى ربهم يحشرون﴾ أى ثم يبعث أولئك الأمم من الناس والحيوان يوم القيامة ويساقون مجتمعين إلى ربهم المالك لأمرهم لا إلى غيره فيحاسب كلا على ما فعل ، ويقتص المظلوم من ظلم ، وإنما حسن عود ضميرى الغيبة فى ربهم وفى يحشرون إلى الدواب والطيور والناس جميعاً ، لأنه خبر من الله تعالى عطف على خطاب الناس وغلب فيه ضمير الأشرف ، وإذا جعل من جملة الخطاب تعين رجوع الضميرين إلى الدواب والطيور وسكتة جعلهما من ضمائر العقلاء حينئذ تشبيه أهمهما بأمم البشر وذلك إجراء لها مجرى العقلاء ، ويؤيد حشر تلك الأمم كلها قوله تعالى (وإذا الوحوش حشرت) وحديث أبى ذر عند أحمد وعبد الرزاق وابن جرير « أن رسول الله (ص) رأى عنزين ينتطحان ، فقال : يا أبأ ذر هل تدرى فيم ينتطحان ؟ قال : لا . قال : لكن الله يدرى ، وسيقضى بينهما » وفى رواية « أتدرى فيم انتطحا ؟ قلنا : لا » وزاد فى رواية ابن جرير : عن أبى ذر : ولقد تركنا رسول الله (ص) وما يقاب طائر جناحيه إلا ذكر لنا منه علما والحديث مروي من طريق منذر الثورى وهو ثقة ولكن رواه أحمد عن شيوخ لم يسمعوا وفيه حجة على كون علم الحيوان من علوم الهداية المشروعة فى الاسلام لما ذكرنا من فائدته آنفاً وروى البيهقى فى شعب الايمان والخطيب فى تالى التلخيص وابن عساكر عن عبيد الله بن أبى زيادة البكرى قال : دخلت على ابنى بشر المازنيين صاحبى رسول الله (ص) فقلت يرحمك الله ، الرجل منا يركب الدابة فيضرها بالسوط أو يكبجها ... فقام فبذل سمعنا من رسول الله (ص) فى ذلك شيئاً ؟ فقالا : لا ، قال عبيد الله امرأة من الداخل فقالت يا هذا إن الله يقول فى كتابه ( وما من دابة فى الأرض إلا طائر ... ) الآية . فقالا هذه أختنا وهى أكبر منا وقد أدركت رسول الله (ص) فهذه الصحابية استدلت بالآية على وجوب الرفق والرحمة بالدواب والحيوان وأنه تعالى يحاسب الناس على ظلمهم لها يوم يحشرهم إليه جميعاً



ويؤيده ماورد في ذلك من الأحاديث كحديث « مامن إنسان يقتل عصفوراً فما فوقها بغير حقها إلا سأل الله عز وجل عنها يوم القيامة » وذكر أن حقها أكلها، رواه النسائي والحاكم وصححه . وفي معناه حديث آخر عند النسائي وابن حبان في صحيحه وحديث « إن الله كتب الاحسان على كل شيء ، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة ، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة ، وليحد أحدكم شفرته ، وليرج ذبيحته » رواه أحمد ومسلم وأصحاب السنن الأربعة من حديث شداد بن أوس مرفوعاً ، وأخرج رواية التفسير المأثور والحاكم وصححه عن أبي هريرة في تفسير الآية « إن الله يحشر هذه الأمم يوم القيامة ريقه لبعضها من بعض حتى يقتص للجلحاء من ذات القرن » وفي رواية « للجلعاء من القرناء » وغلط الآلوسی فعزاه إلى حديث الصحيحين ولكن روى مسلم والترمذي عنه موقوعاً « لتؤذن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء » . ونقل عن المعتزلة أن العقل يدل على وجوب إعادة الحيوان كالإنسان للتعويض على كل لالحض العقاب على الجناية فكل حي أصابه ألم يجب أن ينال عوضاً عنه فإذا كان الألم بفعل الله أو بشرعه كالذى يذبح ليؤكل أو يقتل ابتغاء ضروره فالله يعوضه عن ذلك

وروى ابن جرير وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس في قوله (ثم إلى ربهم يحشرون) قال : موت البهائم حشرها . وفي لفظ قال يعنى بالحشر الموت . قال السيد الآلوسی : ومراده رضى الله تعالى عنه - على ما قيل - إن قوله سبحانه (ثم إلى ربهم يحشرون) مجموعه مستعار على سبيل التمثيل للموت كما ورد في الحديث « من مات فقد قامت قيامته »<sup>(١)</sup> فلا يرد عليه أن الحشر بعث من مكان إلى آخر ونعديقه بالى تنصيب على أنه لم يرد به الموت مع أن فى الموت أيضاً نقلاً من الدنيا إلى الآخرة ، اه وصوب ابن جرير أن المراد الحشران جميعاً حشر الموت وحشر البعث ، وعاله بأن الحشر فى كلام العرب الجمع وهو يشملها ولا مرجح لاحدهما من كتاب ولا سنة . هذا محصل قوله ، والصواب أن الحشر جمع وبعث أو كما قال

(١) رواه الديلمى عن أنس مرفوعاً بلفظ « إذا مات أحدكم فقد قامت قيامته » ولكنه اشتهر على الألسنة باللفظ الذى ذكره الآلوسی

الراغب إخراج الجماعة عن مقرم وإزعاجهم إلى الحرب ونحوها، فبمعنى الجمع لأنه لا يطلق على الواحد. ومعنى الحشر بالموت سوق الأحياء إليه حتى يكون هو غايتهم وأحسن ما قاله ابن جرير في تفسير الآية بيان وجه العبرة والموعظة فيها، قال : يقول الله تعالى لنبيه محمد (ص) قل لهؤلاء المعرضين عنك المكذبين بآيات الله : أيها القوم لا تحسن الله غافلاً عما تعملون، أو أنه غير مجازيكم على ما تكسبون، وكيف يغفل عن أعمالكم. أو يترك مجازاتكم، وهو غير غافل عن عمل شيء دب على الأرض صغيراً أو كبيراً، ولا عمل طائر طار بجناحيه في الهواء، بل جعل ذلك كله أجناً مجنسة وأصنافاً مصنفة، تعرف كما تعرفون، وتتصرف فيما سخرت له كما تتصرفون ومحفوظ عليها ما عملت من عمل لها وعليها، ومثبت كل ذلك من أعمالها في أم الكتاب. ثم أنه تعالى ذكره ميمتها، ثم منشرها ومجازيها يوم القيامة جزاء أعمالها. يقول فالرب الذي لم يضع حفظ البهائم والدواب في الأرض والطير في الهواء حتى حفظ عليها حركاتها وأفعالها، وأثبت ذلك منها في أم الكتاب، وحشرها ثم جازها على ما سلف منها في دار البلاء، أخرى أن لا يضع أعمالكم ولا يفرط في حفظ أفعالكم التي تجتريحونها أيها الناس، حتى يحشركم فيجازيكم على جميعها إن خيراً فخير وإن شراً فشر، إذ كان قد خصكم من نعمه وبسط عليكم من فضله ما لا يعم غيركم في الدنيا، وكنتم بشكره أحق وبمعرفة واجبه عليكم أولى، لما أعطاكم من العقل الذي به بين الأشياء تميزون، والفهم الذي لم يعطه البهائم والطير الذي به بين مصالحكم ومضاركم تفرقون اهـ

﴿ مسائل مسنبطة من الآية منقولة عن روح المعاني وتقدم ذكر بعضها ﴾

#### الاستدلال بها على التناسخ

قال الآلوسي بعد تفسير الآية : هذا ورسالة في المعاد لأبي علي : قال المعترفون بالشرعية من أهل التناسخ إن هذه الآية دليل عليه لأنه سبحانه قال ( وما من دابة ) الخ وفيه الحكم بأن الحيوانات الغير الناطقة <sup>(١)</sup> أمثالنا وليسوا أمثالنا بالفعل فيتمتعون كونهم أمثالنا بالقوة ضرورة صدق هذا الحكم وعدم الوساطة بين الفعل والقوة

وحينئذ لا بد من القول بحلول النفس الإنسانية في شيء من تلك الحيوانات وهو التناسخ المطلوب ، ولا يخفى أنه دليل كاسد على مذهب فاسد

هل للبهائم نفوس ناطقة ؟

(قال) ومن الناس من جعلها دليلاً على أن للحيوانات بأسرها نفوساً ناطقة كما لأفراد الإنسان وإليه ذهب الصوفية وبعض الحكماء الإسلاميين وأورد الشعراني في (الجواهر والدرر) لذلك أدلة غير ما ذكر (منها) أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لما هاجر وتعرض كل من الأنصار لزمام ناقته قال عليه الصلاة والسلام «دعوها فإنها مأمورة» ووجه الاستدلال بذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم أخبر أن الناقة مأمورة ولا يعقل الأمر إلا من له نفس ناطقة، وإذا ثبت أن للناقة نفساً كذلك ثبت للغير إذا فائق للفرق (ومنها) ما يشاهد في النحل وصنعتها أقراص الشمع ، والعناكب واحتياؤها لصيد الذناب ، والنمل وادخاره لقوته على وجه لا يفسد معه ما ادخره. وأورد بعضهم دليلاً لذلك أيضاً النملة التي كلمت سليمان عليه الصلاة والسلام بما قص الله تعالى لنا عنها مما لا يهتدى إلى ما فيه إلا العالمون ، وخوف الشاة من ذئب لم تشاهد فعله قبل ، فإن ذلك لا يكون إلا عن استدلال وهو شأن ذوى النفوس الناطقة ، وعدم افتراس الأسد المعلم صاحبه مثلاً فإن ذلك دليل على اعتقاد النفع ومعرفة الحسن وهو من شأن ذوى النفوس

القول بتكليف البهائم

(قال) وأغرب من هذا دعوى الصوفية ونقله الشعراني عن شيخه على الخواص قدس الله تعالى سره أن الحيوانات مخاطبة مكلفة من عند الله تعالى من حيث لا يشعر المحجوبون . ثم قال : ويؤيده قوله تعالى ( وإن من أمة إلا خلا فيها نذير ) حيث نكر سبحانه وتعالى الأمة والنذير وهم من جملة الأمم ، ونقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها أنه كان يقول جميع ما في الأمم فينا (؟) حتى أن فيهم ابن عباس مثلى ، وذكر في الأجوبة المرضية أن فيهم أنبياء ، وفي الجواهر أنه يجوز أن يكون النذير من أنفسهم وأن يكون خارجاً عنهم من جنسهم <sup>(١)</sup> وحكى شيخه عن

بعضهم أنه قال إن تشبيه الله تعالى من ضل من عباده بالأنعام في قوله سبحانه وتعالى (إن هم إلا كالأنعام) ليس لتقص فيها وإنما هو لبيان كمال مرتبتها في العلم بالله تعالى<sup>(١)</sup> حتى حارت فيه فالتشبيه في الحقيقة واقع في الحيرة لافي الحار فيه فلا أشد حيرة من العلماء بالله تعالى، فأعلى ما يصل إليه العلماء برههم سبحانه وتعالى هو مبتدأ البهائم الذي لم تنتقل عنه أى عن أصله وإن كانت متقلة في شؤونه بتنقل الشؤون الإلهية لأنها لا تثبت على حال، ولذلك كان من وصفهم الله عز وجل من هؤلاء القوم أضل سبيلاً من الأنعام لأنهم يريدون الخروج من الحيرة من طريق فكرهم ونظرهم ولا يمكن ذلك لهم، والبهائم علمت ذلك ووقعت عنده ولم تطالب الخروج عنه، وذلك لشدته علمها بالله تعالى انتهى

(قال) ونقل الشهاب عن ابن المنير أن من ذهب إلى أن البهائم والحوام مكلفة لها رسل من جنسها فهو من الملاحدة الذين لا يعول عليهم كالجاحظ وغيره على إكفار القائل بذلك نص كثير من الفقهاء، والجزاء الذي يكون يوم القيامة للحيوانات عندهم ليس جزاء تكليف على أن بعضهم ذهب إلى أن الحيوانات لا تحشر يوم القيامة وأول الظواهر الدالة على ذلك وما نقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما لأصل له والمثلية في الآية لا تدل على شيء مما ذكر

#### القول بأن كل موجود حي

(قال) وأغرب الغريب عند أهل الظاهر أن الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم جعلوا كل شيء في الوجود حياً ذراكا يفهم الخطاب ويتألم كما يتألم الحيوان، وما يزيد الحيوان على الجماد إلا بالشهوة، ويستندون في ذلك إلى الشهود، وربما يستدلون بقوله سبحانه وتعالى (وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) ويخرجون ذلك من الآيات والأخبار

والذي ذهب إليه الأكثر من العلماء أن التسبيح حالى لا فالى ونظير ذلك \* شكاً إلى جملى طول السرى \* و \* امتلاً الحوض وقال قطنى \* وما يصدر عن بعض الجمادات من تسبيح قالى كتسبيح الحصى فى كفه الشريف صلى الله تعالى عليه وسلم مثلاً

(١) السياق يبطل هذا الفهم بل الهم، وخسبه أن يكون كماله دون البهائم أى أضل منهم

إنما هو عن خلق إدراك إذ ذاك وما يشاهد من الصنائع العجيبة لبعض الحيوانات ليس كما قال الشيخ الرئيس مما يصدر عن استنباط وقياس بل عن إلهام وتسخير ، ولذلك لا تختلف ولا تتنوع ، والنقض بالحركة الفلكية لا يرد بناء على قواعدها ، وعدم افتراس الأسد المعلم مثلاً صاحبه ليس عن اعتقاد بل هناك حشة أخرى نفسانية وهي أن كل حيوان يجب بالطبع ما يارده ، والشخص الذي يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعاً عن افتراسه ، وربما يقع هذا العارض عن إلهام إلهي مثل حب كل حيوان ولده . وعلى هذا الطرز يخرج الخوف مثلاً الذي يعترض بعض الحيوانات . ( قال ) وقد أطالوا الكلام في هذا اللقاء وأنا لا أرى مانعاً من القول بأن للحيوانات نفوساً ناطقة وهي متفارقة الإدراك حسب تفاوتها في أفراد الإنسان ، وهي مع ذلك كينما كانت لا تصل في إدراكها وتصرفها إلى غاية يصلها الإنسان . والشواهد على هذا كثيرة وليس في مقابلتها قطعي يجب تأويلها لأجله ، وقد صرح غير واحد أنها عارفة بربها جل شأنه

( قال ) وأما أن لها رسلاً من جنسها فلا أقول به ولا أفني بكثر من قال به . وأما أن الجمادات حية مدركة فأمس وراء حوز عقلي والله تعالى على كل شيء قدير وهو العليم الخبير

نقول : أما مذهب التماسخ . فهو من الأساطير الخرافية ، التي ولدتها تخيلات الشعريّة . فلا نضيع الوقت بالخوض في بيان بطلانها .

وأما قول من قال إن للحيوانات أنفساً ناطقة فإن أريد به أنها كنفوس الإنسان فتحقيقه يتوقف على معرفة كنه هذه النفس وأين من يدعى هذا ويثبت دعواه ؟ ولا ينكر من له أدنى إلمام بعلم الحيوان ما أوتي به بعض أنواعه من أنواع الإدراك الذي يفوق ببعضه إدراكات الناس ونكبتها تنحصر في مناطق ضيقة جداً لأنها متعلقة بحفظ حياته الفردية والنوعية وهي محدودة ضيقة . ولعلنا تفصل القول فيها في تفسير آية أخرى ، وإدراك البشر لا تنحصر أنواعه ولا أفراده ، وإنما كان استعداد العلي غير محدود بحد ، لأنه خلق حياة غير محدودة بحد ، وهي حياة الآخرة ، ودعوى تكليف الحيوان الأعجم وبعثة رسل منه في كل أمة من أممه لا يدل عليها عقل ولا نقل وقوله

تعالى ( وإن من أمة إلا خلا فيها نذير ) نزل في سياق الكلام عن البشر  
وأما القول بحياة الجماد فهو منقول عن بعض الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين ،  
وعن بعض الطبيعيين والكيماويين ، ولهم عنيه دلائل علمية ونظرية ، ويتوقف بيان  
ذلك على تعريف الحياة ومظاهرها وخواصها كالتمغذى والنمو والتولد والموت ،  
وفي تلك الجمادات ولا سيما الأجسام المتبلورة شيء من ذلك ، وكان شيخنا الأستاذ  
الإمام يعتقد أن الحياة منبثة في العالم كله ، ولعلنا نعود إلى هذا البحث بعد

﴿ والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات ﴾ أي والكفار الذين كذبوا  
بآياتنا المنزلة وما أرشدت إليه من آياتنا الدالة على وحدانيتنا وصدق ما جاء به  
رسولنا تكذيب جحود واستكبار ، أو تكذيب جحود على تقليد الآباء وطاعة الكبراء  
صم لا يسمعون دعوة الحق والهدى سماع فهم وقبول ، و بكم لا ينطقون بما عرفوا من  
الحق ولا يقرون بما يدعوهم إليه الرسول ، متسكعون — أو حال كونهم متسكعين  
خابطين — في تلك الظلمات الخالكة ظلمة الشرك والوثنية ، وظلمة تقاليد الجاهلية ،  
وظلمة كبرياء العصبية ، وظلمة الجهل والأمية ، — ظلمات بعضها فوق بعض ، لا ينفذ  
منها إليهم من نور الهداية شيء ، فهم لا يبصرون صراطها ، ولا يرون منهاجها ، وذلك  
ما جنوه على أنفسهم بسوء اختيار الأفراد وفساد تربية المجموع ، ولكل سيرة غاية  
تنتهى إليها بحسب سنن الله التي قضت بها حكمته ، ونفذت بها مشيئته .

﴿ مَن يَشُرِ اللَّهُ يَضِلْهُ ﴾ أي من تعلقت مشيئة الله بإضلاله يضلله كما أضل  
هؤلاء الذين استحبوا العمى على الهدى فلم يستعملوا أسماعهم ولا أفواههم ولا عقولهم  
في آيات الله تعالى الدالة على حقيقة ما جاء به رسول الله (ص) ، وإنما إضلاله إياهم  
اقتضاء سننه في عقول البشر وغرائزهم وأخلاقهم أن يعرض المستكبر عن دعوة  
من يراه دونه ، واتباع من يراه مثله ، وإن ظهر له أن الحق معه ، وأن يعرض للمقلد  
عن النظر في الآيات والدلائل التي تنصب لبيان بطلان تقاليدوه وإثبات خلافه ، مادام  
مغروراً بها مكبراً لمن جرى من الآباء والكبراء عليها ، وليس معنى ذلك أن يخلف الله  
تعالى الضلال لمن شاء إضلاله خلقاً ؛ ويجعله له غريزة وطبعاً ؛ ولأن يبعثه إليه إلحاء ،  
ويكرهه عليه إكراهاً ؛ فيكون إعراضه عن الحق والتطير وإقباله على الباطل والشر حركة

الدم في الجسد ، وعمل المعدة في الهضم ﴿ ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم ﴾ أى ومن يشأ هدايته واستقامته يجعله على طريق مستقيم ، وهو طريق الحق الذى لا يضل سالكه، ولا ينجو تاركه . بأن يوقفه لاستعمال سمعه وبصره وعقله فى آيات الله المنزلة وآياته المسكونة ، استعمالا يعرف به الحق ويعترف به ، ويعرف به الخير ويعمل به بحسب سننه سبحانه وتعالى فى الارتباط بين الأعمال البدنية ، والعقائد والوجدانات النفسية ، وليس معناه أن يخلق له الهداية خلقاً كما خلق روحه وبدنه ولا أنه يجبره عليها فيلصق به كارهاً غير مختار ، وفى القرآن آيات كثيرة تدل على أن مشيئة الإضلال إنما تتعلق بأصحاب الأعمال الكسبية التى هى الضلال أو سبب الضلال ومشيئة الهداية تتعلق بما يقابل ذلك

قال تعالى ( ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ، ولهم أذان لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون ) وقال تعالى ( ويضل الله الظالمين ويقعل الله ما يشاء ) وقال ( وما يضل به إلا الفاسقين ) كما قال ( يهدى به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام ويخرجه من الظلمات إلى النور ) فالجمع بين الآيات هو الموافق لقطر البشر وعقولهم وإن خالف بعض نظريات المعتزلة والجبرية والأشعرية ، فليس الإنسان خالقاً لأفعال نفسه ، مستقلاً بها دون مشيئة خالقه وسننه فى خلقه ، ولم يجعل الرب ما يصدر عن الناس من الإيمان والكفر والخير والشر من قبيل ما خلقه لهم من حركات دمائهم فى أبدانهم ، وأعمال معدمهم وأمعائهم ، ولا من قبيل حركات المرتعش منهم ، فلا تغلو فى التنزيه والحكمة الإلهية غلواً تجعل به ضلال من ضل واقعاً بغير مشيئة الله تعالى مقدر المقادير وواضع السنن الحكيمة فى الخلق كله : ولا تغلو فى المشيئة فتجعلها منافية للحكمة والرحمة ، سالبة لما علم من فطرة الله بالضرورة

وقد زعم بعض المعتزلة أن الآية فى بيان ما يكون عليه الكافرون والمؤمنون فى الآخرة كما قال فى آية أخرى ( ١٧ : ٩٧ ) ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عيياً وبكاً وصماً ) قال وأن المراد بالإضلال إضلالهم عن طريق الجنة جزاء لهم ، ويقابله جعل المتقين على صراط موصل إلى الجنة ، ويرد هذا التأويل ورود الآية فى وصف

حال المكذبين بآيات الله في سياق إغامة الحجاج عليهم ، وليس فيها ذكر للآخرة ولا هي واردة في سياق الجزاء ، واسناد الاضلال إلى الله تعالى لا يقتضى إخراجها عن ظاهرها فمثله في القرآن كثير .

ومن نكت البلاغة في الآية أن قوله تعالى ( صم وبكم في الظلمات ) في معنى قوله تعالى في سورة البقرة ( ٢ : ٧ و ١٧ صم بكم عى ) فلماذا سردت الصفات الثلاث في البقرة مفصولة ووصلت كلها بالعطف في آية الاسراء ( ١٧ : ٩٧ ) التي ذكرت آنفاً ، وعطف الثانية على الأولى هنا دون قوله ( في الظلمات ) الذي هو في معنى الثالثة ؟ لم أر لأحد كلاماً في الفرق بين هذه الآيات ولكن ذكر في روح المعاني أن العطف بين الصم والبكم لتلازمها وتركه فيما بعدهما للإيماء إلى أنه كافٍ للاعراض عن الحق ، والذي يظهر لنا في المقابلة أن ترك العطف في آيتي البقرة لبيان أن هذه الصفات لا صلة بالموصوفين بها مجتمعاً في آن واحد والأولى منهما في الختم على قلوبهم الميثوس من إيمانهم من المنافقين وغيرهم ، والثانية في المقادين الجامدين وكل منهما لا يستمع لدعوة الحق عند تلاوة القرآن وغيره ولا يسأل الرسول ولا غيره من المؤمنين عما يحرك في قلبه ويحول في ذهنه من الكفر والشك ، ولا ينطق بما عساه يعرف من الحق ، ولا يستدل بآيات الله الرئيفة في نفسه ولا في الآفاق فسكانه أصم أبكم أعمى في آن واحد ، وأما الآية التي نفسرها فحى في مشركى مكة ولم يكونوا كلهم من الخثوم على قلوبهم الميثوس من إيمانهم ، ولأن المقادين الجامدين الذين لا ينظرون في شيء من الآيات الإلهية المنزلة والمكونة ، بل كان منهم الجامدين على التقليد والاعراض عن سماع القرآن حتى كأنه أصم ( وإذا تتلى عليه آياتنا ولم يستكبراً كأن لم يسمعها كأن في أذنيه وقراً ) ومنهم من يسمع ويعلم أنها الحق ولكن لا ينطق بما يعلم عناداً ، فهذان فريقان منفصلان عطف أحدهما على الآخر لبيان هذا الانفصال . وقوله « في الظلمات » إما حال منهما لبيان أن كلا منهما خابط في الظلمات المشتركة كظلمتى الشرك والجهل ، أو الخاصة بفريق دون آخر كظلمتى التقليد والكبر ، فبعض المقادين غير المستكبرين وهم الفقراء ، وبعض المستكبرين غير جامدين على تقيد الآباء ، وإما صفة لبكم فيكون المكذبون المنحكي عنهم قسمين



كل منهما فريقان (الأول) الذين شبهوا بالصم وهم الذين لا يسمعون القرآن مطلقاً ، استغناء عن هدايته بضلالتهم ومشغبة للداعى إليه ( وقالوا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون ) والذين لا يسمعون سماع فهم وتأمل ، لشوهمهم عدم الحاجة إلى دين غير دين آبائهم ، أولأن رؤساءهم ينهونهم ويصدونهم عنه ، ولم يوصف هؤلاء بأنهم في الظلمات - على هذا الوجه - لأن سماعهم مرجو وهدايتهم مأمولة عند زوال اللامع (الثاني) الذين شبهوا بالبكم وهم الذين عرفوا الحق واستيقنوا صدق الرسول بالآيات والدلائل ، ولكنهم يكتُمونها أو يحجبونها كبراً وعناداً ، لا تكذيباً له ولا إكذاباً ، كما تقدم قريباً في الآية ٣٧ - والذين لم يعرفوا الحق ولم يسألوا ولم يبحثوا فهم كالكم لعدام استفادتهم من الكلام . ووصف هذا الفريق من البكم - وهم الجاهلون - بأنهم في الظلمات لأنهم لا ينظرون في دلالة الآيات المرئية ووصف بذلك الفريق الأول أيضاً - وهم المستكبرون - لأنهم لا تؤثر في قلوبهم رؤية الرسول (ص) وصفاته القدسية ، وقد كانت شمائله الشريفة المرضية ، وروحانيته التي هي أقوى من الكبر بائية ، تؤثر في النفوس المستعدة فتجذبها إلى الأيمان ، من غير حاجة إلى إقامة حجة ولا تأليف برهان ، وقد كان يحيطه الاعرابي السليم الفطرة متمحناً ومعادياً فإذا رآه آتس وقال ما هذا وجه كذاب ودخل عليه رجل فأخذته رعدة شديدة من مهابته فقال له (ص) « هون عليك في لست بملك ولا جبار إنما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد بمكة » فنطق الرجل بحاجته . رواه الحاكم من حديث جابر وقال صحيح عن شرط الشيخين ومن الشواهد المؤيدة لما ذكرنا من التقسيم قوله تعالى في سورة يونس (١٠: ٤٢) ومنهم من يستمعون إليك أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقون ٤٣ ومنهم من ينظر إليك أفأنت تهدي العمى ولو كانوا لا يبصرون (وأما آية الاسراء فلا يظهر فيها هذا التقسيم ولا معنى ما دلت عليه آية البقرة من إرادة اجتماع تلك الصفات الثلاث الخائفة دون جميع طرق الهداية وإنما تفيد أن هذه العنل تعرض لهم في حالات وأوقات مختلفة من يوم الجشر والجزاء ، فيكونون عمياً هائمين في الظلمات على وجوههم (٥٧: ٢) يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم ) فلا يرون الطريق الموصل إلى الجنة عند ما يساق أهلها إليها ويكونون بكايوم « لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون » وذلك في بعض

مواقف القيامة وأحوالها ، ويكونون صملا لا يسمعون شيئا يسرهم ، عندما يسمع المؤمنون للمتقون بشرى المغفرة من ربهم . ويؤيد هذا التفسير مجموع ما ورد في الآيات والروايات من بيان حال الكفار في الآخرة وروى نحوه عن ابن عباس (رض) فظهر الفرق بينه وبين آيتي البقرة المراد بهما اجتماع الصمم والبكم والعمى في حال واحدة ووقت واحد كأنها صفة واحدة ، ولو حصل بعضها دون بعض لما أفادت أنهم لا يؤمنون .

وتأمل كيف بدأ بذكر الصم في سياق الكلام عن دعوة الإسلام وبيان إعراضهم عن قبولها ، وبدأ بذكر العمى في سياق الكلام عن الحشر ، فيا لله العجب من دقائق بلاغة هذا القرآن التي أعجزت البشر ، وكلما عاص غائص في بحارها استفاد شيئا جديداً من فرائد الدرر ، فلا تنفذ عجائب إعجاز مبانيه ، ولا تنتهي عجائب إعجاز معانيه .

(٤٠) قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمْ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ؟ (٤١) بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ (٤٢) وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُمْ بِالْأَسَاءِ وَالْضَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ (٤٣) فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا ، وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٤٤) فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ ، حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ (٤٥) فَقَطَّعَ دَابِرَ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ .

هذا قول مستأنف أمر الله تعالى رسوله (ص) أن يوجهه إلى المشركين مذكرا إياهم بما أودع في فطرتهم من توحيده عز وجل ليعلموا أن ما تقلدوه من الشرك عارض شاغل يفسد أذهانهم وتخيلاتهم في وقت الرخاء ، وما يخف حمله من البلاء ،

حتى إذا ما نزل بهم مالا يطاق من اللأواء، وأثار تقطع الأسباب في أنفسهم ضراعة الدعاء، دعوا الله وحده مخلصين له الدين (لئن أجبنا من هذه لنكونن من الشاكرين) وضل عنهم ما كانوا يدعون من الأصنام والأوثان، وما وضعت رمزاً له من ملك أو إنسان، لأن هذا دعاء القلب لا دعاء اللسان - ذكرهم بهذا بعد تكبيرهم بالمشابهة بين أمم الناس وأمم الحيوان، وحال من فسدت قواهم الفطرية من الناس، ولذلك قفى عليه بذكر من تركوا التضرع له تعالى حين البأس، وقبل أن يحيط بهم اليأس، فابتلاهم بالسراء والنعماء، بعد البأساء والضراء، فأعقبهم بدل الشكر فرح البطر، فأخذهم أخذ عزيز مقتدر. قال تعالى :

﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَنَا كَمَا عَذَابُ اللَّهِ أَوَّاتِكُمُ السَّاعَةَ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ قوله تعالى (أرايتكم) هو عند جمهور علماء العربية بمعنى (أخبروني) والتاء ضمير رفع والكاف حرف خطاب كدبه الضمير لا محل له وتغيير حركته باختلاف المخاطب دون التاء فتظل مفتوحة في المؤنث والمثنى والجمع وقد أطالوا القول في المذاهب والآراء في إعرابه ومعناه في كتب اللغة وبعض كتب التفسير. وأقول إن هذه الصيغة (أرايتكم) في خطاب الجمع بالكاف والميم لم تذكر إلا في هذه الآية وفي الآية الآتية بعد بضع آيات وذكرت في خطاب المفرد بالكاف في قوله تعالى من سورة الاسراء (أرايتك هذا الذي كرمتم على) الخ وليس في هذه الآية استفهام في الجملة الشرطية ولكن المفسرين قدروا فيها استفهاماً محذوفاً. قال البيضاوي كغيره والمعنى أخبرني عن هذا الذي كرمتم على بأمرى بالسجود له لم كرمته على؟ وجعل قوله بعد ذلك (لئن أخرتني إلى يوم القيامة) الخ كلاماً مبتدأ.

وقد استعمل أرايت وأرايتم - بدون كاف - مثل هذا الاستعمال في أكثر من عشرين آية أكثرها قد صرح فيه بعدها بالاستفهام فنه في جملة غير شرطية قوله تعالى (٢٥ : ٤٣) أرايت من اتخذ إلهه هواه أفانت تكون عليه وكيلاً؟) وقوله (٤٦ : ٣) قل أرايتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض) ومثلها الآيات التي في سورة الواقعة. ومنه في الجمل الشرطية (٢٦ : ٢٠٥) أفرأيت إن متعناهم

سنتين ٢٠٦ ثم جاءهم ما كانوا يدعون ٢٠٧ ما أغنى عنهم ما كانوا يمتنعون ومثلها الآيات التي في آخر سورة العلق والآيات التي في آخر سورة الملك . فمن تأمل هذه الآيات كلها لا يظهر له فيها ما قالوه من أن معناها أخبرني وأخبروني إلا بما يأتي من التوجيه ، قال القاضي البيضاوي في ( رأييتكم ) استفهام وتعجيب . وقال الراغب في مفرداته لم بعد الإشارة إلى عدة آيات مصدرة بهذا اللفظ : كل ذلك فيه معنى التنبيه . وقد سدد كل منهما وقارب . والذي أراه جامعاً بين الأقوال أن ( رأييتكم ) و ( رأيتم ) استفهام عن الرأي أو عن الرؤية التي بمعنى العلم ، وأن الاستفهام في هذا الاستعمال للتقرير ، وأن المراد منه التنبيه والتمهيد ، لما يذكر بعده من نبأ غريب أو عجيب ، أو استفهام تقوم به في المسألة الحجة ، وتدحض الشبهة ، ولولا أن الاستفهام للتقرير ، لما كان نقول الجمهور أنه بمعنى طلب الإخبار وجه وجهه والمفعول الأول لأرأيت أو رأيتم التي تتلوها الجملة الشرطية محذوف يفهم من مضمونها ويقدر بحسب المقام وقد تسد الجملة الاستفهامية سد المفعولين .

والمعنى : قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين المكذبين رأيتم أنفسكم كيف تكون حالكم مع من تعبدون - أو رأيتم ما تدعون من دون الله - أي أخبروني عن رأيكم أو عن مبلغ علمكم في ذلك - إن أنا كم عذاب الله الذي نزل بمن كان من أقوام الرسل قبلكم ، كالريح العصرصر العاتية ، والصاعقة أو الرجفة القاضية ، ومياه الطوفان المغرقة ، وحرارة الظلّة الحارقة ، أو أتتكم الساعة بمقدمات أهوالها أو ما يلي البعث من خزيتها ونكالها ، أغير الله في هذه الحالة تدعون ؟ أم إلى غيره فيها تجأرون ؟ إن كنتم صادقين في دعواكم ألوهية هؤلاء الشركاء ، الذين اتخذتموهم أولياء ، وزعمتم أنهم فيكم شفعاء ، أو إن كان من شأنكم الصدق فأخبروني أغير الله تدعون إذا أتاكم أحد هذين الأمرين اللذين يحلو دونهما الأمرين ؟ وذهب بعض المفسرين إلى كون متعلق الاستخبار محذوفاً تقديره أخبروني إن أنا كم ما ذكر من تدعون لكشفه أخصصون غير الله بالدعاء ، كما هو شأنكم وقت الرخاء ؟ أم تخصصونه وحده بالدعاء وتنسون ما اتخذتم من الشركاء إذ يضل عنكم من ترجون من الشفعاء ثم أجاب تعالى عنهم مخبراً إياهم عما تقتضيه فطرتهم فقال .

فإن بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء وتنسون ما تشركون ﴿١﴾ أى لا تدعون فى تلك الحالة غيره لا وحده ولا معه ، بل تخصونه وحدد بالدعاء ، فيكشف أى يزيل ما تدعونه إلى كشفه إن شاء . لأنه هو القادر عليه دون جميع العباد ، وتنسون ما تشركون به الآن من الشفعاء والأنداد لأن الفرع إليه سبحانه عند شدة الضيق واليأس من الأسباب مركوز فى فطرة البشر ، تنبعث إليه بذاتها كما تنبعث إلى طلب الغذاء عند الجوع مثلاً فلا يذهب به ما يتلقى بالتعليم الباطل من مسائل الدين غالباً إلا من تم فساد فطرته ، وانتهت سفالة طينته ، حتى كان كالأعجم ، لا يفهم ولا يفهم ، وإنما مثل تعليم الشرك مع هذه الغريزة الفطرية كمثل ما كان عند المشركين من أحكام الطعام الباطلة مع غريزة التغذية ، بلهم كانوا يحرمون بعض الطيبات كالبحائر والسواب ويبيحون بعض الخبائث كالهيئة والدم المسفوح ، فيجنون على غريزة التغذية بأكل هذا والحرم من ذاك ، ثم يأكلون كل شيء عند الاضطرار ، كذلك يجنون على غريزة التوجه إلى خالقهم وخالق العالم كله بما يتخذون من الأنداد والأولياء والشفعاء الذين يتوجهون إليهم كما يتوجهون إلى الله ويحبونهم كحب الله ، ذلك الحب الذى منشؤه التقديس واعتقاد القدرة على النفع ودفع الضر من غير طريق الأسباب . فإنهم عند الشدة ينسونها ويدعون الله وحده

ولهذا الاعتقاد وما يستلزمه من الحب والتعظيم ثلاث درجات : أسفلها وأعرقها فى الجهل أن يعتقد فى شيء من المخلوقات أنه هو الإله الذى ينفع ويضر بذاته فيتوجه إليه ويدعوه ويتضرع إليه حتى عند اشتداد اليأس بائساً متضرعاً ، لأن غريزة الإيمان بالسلطة الغيبية حصرت عنده فى هذا المخلوق أو هذه المخلوقات كما تلقى عن قومه وهو لا يفكر فى كون ذلك معقولاً أو غير معقول ، وإلى هذه الدرجة أن يعتقد أن الإله نفسه قد حل فى بعض المخلوقات واتحد بها كما تحل الروح فى البدن وتدبره فيكونان بذلك شيئاً واحداً ، والفصل بين هذه الدرجة وما قبلها هو أن هذه مفرغة فى قالب من النظريات الفلسفية ، مزينة بحلى وحلل من التخيلات الشعرية ، وتلك ساذجة غفل من المتأسفة الجدلية عطل من المزيفات الخالية . ويشتركان فى أن منتحليهما يعبدون ذلك المخلوق المدرك بالحواس ويدعونه تضرعاً وخفية حتى عند اشتداد الكرب واليأس

ووراءها الدرجة الثالثة التي هي أرق درجات الشرك إذ هي أرقها وأضعفها وهي أن يعتقد أن الله تعالى هو الخالق لكل شيء القادر على كل شيء المتصرف في كل شيء ولا يستطيع أحد من دونه شيئاً، ولكن له وسطاء بينه وبين عباده يقر بونهم إليه زلفى ويشفعون لهم عنده فهو لأجلهم يعطى ويمنع، ويضر وينفع، ويغفر ويرحم، ويوجد ويعدم وهذه هي الدرجة التي ارتقت إليها وثنية مشركى قریش، فقد حكى الله تعالى عنهم في كتابه أنهم يقولون بأنه هو الخالق لكل شيء الذى بيده ملكوت كل شيء وهو يبحر ولا يحار عليه، وأنهم يقولون فيما اتخذوه من دونه من الأولياء (مانعهم إلا ليقر بونا إلى الله زلفى \* هؤلاء شفعاؤنا عند الله) فلما كانوا يعتقدون أن لهم تأثيراً ووساطة في أفعال الله تعالى - كدفع الضر وجلب النفع - يدعونهم ويعظمونهم لأجلها، كان دعاؤهم وتعظيمهم إياهم عبادة إذ لا معنى للعبادة إلا هذا ولما كانوا عندهم غير مستقلين بذلك من دون الله، وكان الله تعالى - بزعمهم - غير فاعل ذلك بمحض إرادته الأزلية من دون شفاعتهم ووساطتهم سموا شركاء لله

وأما التوحيد الخالص فهو الإيمان الجازم بأن الله يفعل ما يشاء ويختار بمحض إرادته الأزلية المنزهة عن تأثير الحوادث فيها، وأن جميع الخلق مسخرون بإرادته وتديره، خاضعون لسننه وتقديره، لا يملك أحد منهم لنفسه ولا لغيره شيئاً إلا في دائرة الأسباب التي جعلها بينهم شرعاً، وأن الوساطة بين الله تعالى وعباده محصورة في تبليغ رسالته إليهم دون تصرفه فيهم، وأن شفاعاة الآخرة لله وحده، يأذن لمن شاء إذا شاء بما شاء من الدعاء لمن يشاء ممن ارتضى. ومن دلائل ذلك قوله تعالى لخاتم رسله (ليس لك من الأمر شيء - قل إن الأمر كله لله - قل لأملك لنفسى نفعاً ولا ضراً إلا ما شاء الله - إنك لاتهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء - قل إني لأملك لكم ضراً ولا رشداً \* قل إني لن ينجيني من الله أحد ولن أجد من دونه ملتحداً \* إلا بلاغا من الله ورسالاته .. قل لله الشفاعاة جميعاً - من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء - ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون) الخ ولما كانت تلك الوساطة الشركية وهمية لا أثر لها في الوجود وإنما هي تقاليد

موروثة كان أولئك الأذكياء جديرين بأن ينسوها إذا جد الجد وعظم الخطب ،  
 كالحالتين اللتين ذكرهما الله تعالى في هذه الآية أو مادونهما كالحالة التي بينها الله تعالى  
 في قوله ( ٢٩ : ٦٥ ) فإذا ركبوها في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر  
 إذا هم يشركون ( وقوله ( ٣١ : ٣١ ) وإذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له  
 الدين فلما نجاهم إلى البر فمنهم مقتصد وما يجحد بآياتنا إلا كل ختار كفور ) ومثلهما في  
 سورة يونس وقال تعالى في سورة الاسراء ( ١٧ : ٦٧ ) وإذا مسكم الضر في البحر ضل  
 من تدعون إلا إياه فلما نجاهم إلى البر أعرضتم وكان الانسان كفوراً ) فسروا الضلال  
 هنا بالنسيان فهو بمعنى الآية التي نفسرها ، وأما ضلال آلهتهم عنهم في الآخرة  
 فقد ذكرت في آيات كثيرة في سور متفرقة ، ويراد ببعضها غيبتها عنهم بعدم وجودها  
 معهم هنالك وحرمانهم مما كانوا يرجون من شفاعتها ، لا غيبتها عن قلوبهم وخواطرم  
 كما هو المراد هنا ، وروى عن بعض المفسرين أن المراد بنسيانهم إياها جعلها بمنزلة  
 المنسى بعدم دعائها فقد ذكر الرازي في النسيان قولين قال ( الأول ) قال ابن عباس  
 المراد تتركون الأصنام ولا تدعونهم لعمركم أنها لا تنضر ولا تنفع ( الثاني ) قال الزجاج  
 يجوز أن يكون المعنى أنكم في ترككم دعاءهم بمنزلة من قد نسيتهم ، وهذا قول الحسن  
 لأنه : قال يعرضون عنه إعراض الناسي اه أقول لم ينقل ابن جرير ولا ابن كثير  
 في تفاسيرهما ولا السيوطي في الدر المنثور شيئاً في الآية عن ابن عباس ولا الحسن  
 ولا غيرهما من مفسري الصحابة والتابعين .

وقد استشكل المفسرون ما دلّت عليه الآية من جواز كشف عذاب الاستئصال  
 وعذاب الساعة عن المشرّكين بدعائهم لمخالفتهم لما عرف من سائر النصوص مع قوله تعالى  
 ( وما دعاء الكافرين إلا في ضلال ) وأجيب بأن ما مضت به سنته تعالى في الأمم وما  
 دلت عليه النصوص إنما يدل على عدم وقوع هذا الكشف لأعلى عدم جوازه وقد  
 علق كشف ذلك هنا بمشيئته تعالى ، فهو يقول إنه يكشف ذلك إن شاء ، لأن  
 مشيئته نافذة حتى في كشف عذاب الاستئصال وأحوال الساعة وهما النوعان اللذان  
 لا تتعلق قدر الخلقين الموهوبة لهم من الله تعالى بشيء من أمرهما لأنهما فوق  
 الأسباب التي سخرها الله تعالى خلقه ، ولكنه تعالى لا يشاء ذلك لأنه يتنافى حكمته

وتقديره الذى جرت به سنته فى الأمم ، ويمكن أن يحاب أيضاً بأن المراد بانيان عذاب الله ظهور أماراته ومقدماته وبالساعة القيامة الصغرى أى الموت بظهور علاماته ، ونزول سكراته ، والإيمان يقبل قبل وصول عذاب الاستئصال إلى مستحقه بالفعل وقبل بلوغ الروح الحقنوم من المحتقر ، وقيل : إن بعض كرب الساعة تكشف حتى عن الكفار ككرب طول الوقوف بالشفاعة العظمى ، ولكن هذا لا يصح جواباً لأنه لا يكون بدعائهم .

ومن مباحث اختلاف الأداء فى القراءة أن نافعا قرأ - أ رأيت وأرأيت - بكاف وبغير كاف فى جميع القرآن بتسهيل الهمزة الثانية بأن جعلها بين الهمزة والألف ، وقرأ الكسائى بحذفها والباقون بآثباتها ، وهى لغات للعرب معروفة ، ومن شواهد حذف الهمزة ( سل بنى إسرائيل ) أصلها : أسأل . ومنها فى الشعر \* إن لم أقاتل فالبسنى برعاً \* أصله فالبسنى .

﴿ وقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون ﴾ أقسم الله تعالى لرسوله (ص) أنه أرسل رسلاً قبله إلى أمم قبل أمته فكانوا أرسخ من قومه فى الشرك وأشد منهم إصراراً على الظلم فإن قومه يدعون الله تعالى وحده عند شدة الضيق وينسون ما اتخذوه من دونه من الأولياء والانداد ، وأما تلك الأمم فلم تلن الشدائد قلوبهم ولم تصلح ما أفسد الشيطان من فطرتهم .

الأخذ بالبأساء والضراء عبارة عن إنزالهما بهم ، وأخذ الشيء يطلق على حوزة وتحصيله بالتنازل . والمالك أو الاستيلاء والقهر وقد يسند هذا إلى الأسباب غير الفاعلة للمريدة كقوله تعالى ( أخذته العزة بالإثم - فأخذهم الطوفان - فأخذهم العذاب - فأخذتهم الصيحة .. الصاعقة .. الراجفة ) والبأساء اسم يطلق على الحرب والمشقة والبأس الشدة فى الحرب والخوف فى الشدة والعذاب الشديد والقوة والشجاعة ، والبؤس والخضوع والفقر كذا فى لسان العرب وقال الراغب البؤس والبأس والبأساء الشدة والمكروه إلا أن البؤس فى الفقر والحرب أكثر والبأس والبأساء فى النكابة وأورد الشواهد على ذلك والضراء فعلاً من الضر وهو ضد النفع وتطلق على السنة أى الجذب والأذى وسوء الحال حسياً كان أو معنوياً - كالسراء من السرور وهى ضدها التى



تقابها كالنعماء وأما الضر فيقابلة النفع ، وفسر ابن جرير البأساء بشدة الفقر والضيقة في المعيشة والضراء بالاسقام والعلل العارضة في الأجسام ، ونقل نحوه الرازي عن الحسن ، وأخرج أبو الشيخ عن سعيد بن جبير أن البأساء خوف السلطان وغلاء السعر ، والأقوال في الحكمتين متقاربة والفرق بينهما - كما أفهم - أن البأساء ما يقع في الخارج من الأمور الشديدة الوقع على من يمس تأثيرها كال حرب الخاضرة الآن فإن وقعها أليم شديد على من أصيبوا بفقد أولادهم أو تخريب بلادهم أو ضيق معاشهم ، وأما الضراء فهي كل ما يؤلم النفس الماشدداً سواء كان سببه نفسياً أو بدنياً أو خارجياً - فعلى هذا تكون البأساء من أسباب الضراء ، وقال الإمامان جاءتا على وزن حمراء ولم يرد في مذكرهما وزن أحمر صفة بل ورد اسم تفضيل ، ولتضرع إظهار الضراعة بتكلف أو تكثر وهي الضعف أو الذل والخضوع .

ومعنى الآية : نقسم أننا قد أرسلنا رسلاً إلى أمم من قبلك فدعوهم إلى توحيدنا وعبادتنا فلم يستجيبوا لهم فأخذناهم أخذ ابتلاء واختبار بالبأساء والضراء ليكون ذلك معداً لهم للإيمان لما يترتب عليه بحسب طباع البشر وأخلاقهم ، من التضرع والجوار بالنعاء لربهم إذ مضت سنننا يجعل الشدائد مربية للناس ، بما ترجع المغرورين عن غرورهم ، وتكف الفجار عن فجورهم ، فما أجدرها بإرجاع أهل الأوهام ، عن دعاء أمثالهم من البشر وما دونهم من الأصنام ، ولكن من الناس من يصل إلى غابة من الشرك والتسوق ، لا يزيلها بأس ولا يزلها بؤس ، فلا تنفع معهم العبر ، ولا تؤثر فيهم الغير ، وكان أولئك الأقوام منهم ، ولذلك قال تعالى فيهم .

﴿ قلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا ﴾ جعل ابن جرير لولا هنا للتخصيص بمعنى هذا ، وجعلها الجمهور نافية ، أي فهلا تضرعوا خاشعين لنا نأبين إلينا عند مجاءهم للبئيس من عذابنا فرأوا بوادره ، وحذروا أواخره ، لنكشفه عنهم قبل أن يحيط بهم ؟ أو فما خشعوا ولا تضرعوا إذ جاءهم بأسنا ﴿ واسكن قست قلوبهم ﴾ فكانت أقسى من الحجر ، إذ لم تؤثر فيها النذر ، ﴿ وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون ﴾ من الكفر والمعاصي بما يوسوس اليهم من تحسين الثببات على ما كان عليه آبائهم

وأجداهم ، وتقيح الطاعة والانتقياد إلى رجل منهم لا مزية له عليهم . وقد فصلنا القول من قبل في تزيين أعمال الناس اليهم وما ينسب منها إلى الشيطان لقبه وما ينسب إلى الله تعالى لأنه تعبير عن خلقه وتقديره وسننه في عبادة ، وما يحسن إسناده إلى المجهول ، فيراجع في تفسير ( زين للناس حب الشهوات ) من جزء التفسير الثالث ( ص ٢٣٨ )

﴿ فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء ﴾ أي فلما أعرضوا عما أنذروهم ووعظهم به الرسل وتركوا الاهتداء به حتى نسوه أو جعلوه كالنسي في عدم الاعتبار والاعتنا به لإصرارهم على كفرهم ، وجودهم على تقليد من قبلهم . بلوناهم بالحسنات بما فتحنا عليهم من أبواب كل شيء من أنواع سعة الرزق ورخاء العيش وصحة الأجسام ، والأمن على الأنفس والأموال ، كما قال تعالى في قوم موسى ( ٧ : و ١٦٨ ) و بلوناهم بالحسنات والسيئات لعلمهم يرجعون ) فلم يتربوا بالنعم ، ولا شكروا النعم ، بل أفادتهم النعم فرحاً وبطراً ، كما أفادتهم الشدائد قسوة وإسراعاً حتى إذا فرحوا بما أوتوا ﴿ منها ﴾ ، وفسقوا عن أمر ربهم بطراً وغروراً بها ﴿ أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون ﴾ أي أخذناهم بعذاب الاستئصال حال كونهم مبغضين لهم أو حال كونهم مبغضين إذا فجأهم على غرة من غير سبق أمارة ولا مهال للاستعداد أو للهرب فإذا هم مبلسون أي متحسرون يأسون من النجاة ، أو هالكون منقطعة حججهم والابلاس في اللغة اليأس والقنوط من الخير والرحمة ، والتحير والذهشة ، وانقطاع الحجة ، والسكوت من الحزن أو الخوف والغم ، واستشهدوا له بقول العجاج :  
يا صاح هل تعرف رسماً مكرساً قال نعم أعرفه ، وأبلساً

وتقولهم : أبلست الناقة إذا لم ترغ من شدة الضيعة ، وهي بالتحريك شدة شهوة الفحل . يقال ضبعت الناقة ضبعاً ( من باب فرح )

والآية تفيضان البأساء والضراء ، وما يقابلهم من السراء والنعماء مما يترتب ويتهدب به الموفقون من الناس وإلا كانت النعم ، أشد وبالاً عليهم من الفقم وهذا ثابت بالاختيار ، فلا خلاف في أن الشدائد مصلحة للفساد وأجدر الناس بالاستفادة من

الحوادث المؤمن ، كما ثبت في حديث صهيب مرفوعاً في صحيح مسلم « عجباً لأمر المؤمن إن أمره كله له خير وإيس ذلك لأحد إلا للمؤمن ، إن أصابته سراء شكر فكان خيراً له . وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له » وقد بينا وجه استفادة المؤمن من الشدائد في تفسير الآيات التي نزلت في شأن غزوة أحد من سورة آل عمران ، وهالك بعض ما رووه في ذلك من الآثار ، قال الحافظ ابن كثير في تفسير الآية : « قال الحسن البصري من وسع الله عليه فلم ير أنه يكره به فلا رأى له ومن قتر عليه فلم ير أنه ينظر له فلا رأى له ثم قرأ ( فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء ) الآية قال الحسن مكر بالقوم ورب الكعبة : أعطوا حاجتهم ثم أخذوا ، رواه ابن أبي حاتم . وقال قتادة بغت القوم أمر الله وما أخذ الله قوماً قط إلا عند سكرتهم وغرقتهم ونعمتهم فلا تغتروا بالله فانه لا يغتر بالله إلا القوم الفاسقون ، رواه ابن أبي حاتم أيضاً . وقال مالك عن الزهري ( فتحنا عليهم أبواب كل شيء ) قال رخاء الدنيا وسترها : وقد قال الامام أحمد حدثنا يحيى بن غيلان حدثنا رشدين بن سعد أبو الحجاج المهري <sup>(١)</sup> عن حرملة بن عمران التميمي بن عقبة عن مسلم عن عقبة بن عامر عن النبي ( ص ) قال « إذا رأيت الله يعطي العبد من الدنيا على معاصيه ما يحب فانما هو استدراج » <sup>(٢)</sup> ثم تلا رسول الله ( ص ) ( فلما نسوا ما ذكروا به ) الآية ورواه ابن جرير وابن أبي حاتم من حديث حرملة وابن لهيعة عن عقبة بن مسلم عن عقبة بن عامر به : وقال ابن أبي حاتم حدثنا أبي حدثنا هشام بن عمار حدثنا عراك ابن خالد بن يزيد حدثني أبي عن ابراهيم بن أبي عبلة عن عبادة بن الصامت أن رسول الله ( ص ) كان يقول « إذا أراد الله بقوم اقتطاعاً فتح لهم أو فتح عليهم باب خيانة ( حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون ) » كما قال ( قطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين ) ورواه أحمد وغيره . اهـ

١ ( رشدين بوزن غسيلين وهو ضعيف ساء الخط

- ٢ ) لفظ الجامع الصغير « إذا رأيت الله تعالى يعطي العبد من الدنيا ما يحب وهو مقيم على معاصيه فانما ذلك منه استدراج » وعزاء إلى أحمد والطبراني والبيهقي وعلم عليه بالحسن

وسيعاد هذا البحث في تفسير سورة الأعراف ٧: ٩٣ ٩٨ وغيرها مما في معناها ومن مباحث اللفظ النحوية أن إذا من قوله (فاذا هم مبلسون) هي التي يسمونها القبحائية لإفادتها ترتب ما بعدها على ما قبلها فجأة وهي حرف عند الكوفيين، وظرف زمان أو مكان عند البصريين (قولان) منصوبة بخبر المبتدأ، فالمعنى عليه هنا أنهم أبلسوا في مكان إقامتهم أو في زمانها، على أن الفاء وحدها تفيد التعقيب وهو ترتب ما بعدها على ما قبلها من غير فاصل، ولكن الفرق بين « فهم مبلسون » وبين « فاذا هم مبلسون » عظيم، لا يخفى على ذى ذوق سليم؛ فذاك خبر مجرد، وهذا تمثيل لمعنى مؤكد محدد.

﴿ فقطع دابر القوم الذين ظلموا ﴾ أى فهلك أولئك القوم الذين ظلموا أنفسهم بتكذيب الرسل والاصرار على الشرك وأعماله واستؤصلوا فلم يبق منهم أحد، كى عن ذلك بقطع دابرهم وهو آخر القوم الذى يكون فى أديارهم، وقيل دابرهم أصلهم وهو مروي عن السدى من المفسرين والأصمعى من نقلة اللغة، والأول أظهر، والمعنى على القواين واحد، ووضع المظهر الموصوف بالموصول موضع المضمحل للأشعار بعلّة الأهلاك وسببه وهو الظلم، ولا بد من زهوق الباطل فظهور الحق.

﴿ والحمد لله رب العالمين ﴾ أى والثناء الحسن فى ذلك الذى جرى من نصر الله تعالى لرسله باظهار حججهم، وتصديق نذرهم، وإهلاك المشركين الظالمين وإراحة الأرض من شرهم وظلمهم، ثابت ومستحق لله رب العالمين المدير لأمرهم المقيم لأمر اجتماعهم، بحكمته البالغة، وسننه العادلة. فهذه الجملة بيان للحق الواقع من كون الحمد والثناء على ذلك مستحق لله تعالى وحده، وإرشاد لعباده المؤمنين، يذكركم بما يجب عليهم من حمده على نصر المرسلين المصلحين، وقطع دابر الظالمين المفسدين، وحمده فى عاقبة كل أمر، وخاتمة كل عمل. كما قال فى عبادة المتقين ( وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين ) وسواء كان ذلك الأمر الذى تم من السراء أو الضراء . فان للمتقين فى كل منهما عبرة وفائدة . ونعمة ظاهرة أو باطنة .

(٤٦) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ ؟ انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْذِفُونَ (٤٧) قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ بَغْثَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الظَّالِمُونَ ؟ (٤٨) وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسِلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ ، فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٤٩) وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يُمَسِّحُهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ

إن القول في مناسبة هذه الآيات لما قبلها كالقول فيما قبلها سواء ، فهي ضرب من ضروب الدعوة إلى التوحيد والرسالة بوجه آخر من وجوه الاحتجاج ، قال تعالى

﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ ؟ ﴾ أى قل أيها الرسول هؤلاء المشركين المكذبين بك وبما جئت من التوحيد والهدى أرايتم ماذا يكون من شأنكم مع آلهتكم الذين تدعونهم راجين شفاعتهم إن أصمكم الله تعالى فذهب بسمعكم ، وأعماكم فذهب بأبصاركم ، وختم على قلوبكم وألبابكم التي هي مراكز الفهم والشعور والعقل من أنفسكم ، فأصبحت لا تسمعون قولاً ولا تبصرون طريقاً ، ولا تفقهون نفعاً ولا ضرراً ، ولا تدركون حقاً ولا باطلاً - من إله غير الله يأتاكم بذلك ، أو بما ذكر مما أخذ الله منكم ؟ أى لا إله غيره فيقدر على إتيانكم به ، ولو كان ما اتخذتم من دونه من الأنداد والأولياء آلهة لقدروا على ذلك ، وإذا كنتم تعلمون أنهم لا يقدرُونَ فلماذا تدعونهم والدعاء عبادة

لا يكون إلا للاله القدير ؟ ﴿ انظر كيف نصرّف الآيات ثم هم يصدفون ﴾ أى انظر كيف ننوع الحجج والبيّنات الكثيرة ونجعلها على وجوه شتى ليتذكروا ويقتنعوا ، فينبهوا ويرجعوا ، ثم هم يعرضون عنها ، ويتجنبون التأمل فيها ، يقال صدق عن الشيء صدفاً وصدوقاً إذا عرض إعراضاً شديداً ، قيل إنه مأخوذ من صدفة الجبل أى جانبه ومنقطعه . والعطف بهم يفيد الاستبعاد لأن تصريح الآيات والدلائل

سبب غاية الاقبال ، فكان من المستبعد في المعتاد والمعقول أن يترتب عليه منتهى الاعراض ، وقد سبق مثل هذا في أول السورة . ويليهِ في أوائلها الكلام في إعراضهم عن الآيات ، وقد فصّلنا القول في تفسيره تفصيلاً .

﴿ قل أرأيتم إن أتاكم عذاب الله بغتة أو جهرة هل يهلك إلا القوم الظالمون ﴾  
 أى قل أيها الرسول هؤلاء المشركين الظالمين أرأيتم أنتم أنفسكم كيف يكون شأنكم - أو أخبروني عن مصيركم - إن أتاكم عذاب الله الذى مضت سنته فى الأولين ، بانزاله بأمثالكم من المكذبين المعاندين ، مباغتاً ومفاجئاً لكم - أو إتيان مباغتة - فأخذكم على غرة لم تتقدمه أمانة تشعركم بقرب نزوله بكم ، أو أتاكم ظاهراً مجاهراً - أو إتيان جهرة - بحيث ترون مباديه ومقدماته أبصاركم ، هل يهلك به إلا القوم الظالمون منكم ، وهم المصرون على الشرك وأعماله عناداً وجحوداً ، إذ مضت سنته تعالى فى مثل هذا العذاب أن ينبغى منه الرسل ومن انبعضهم من المؤمنين ، فكأنه قال لا يهلك به غيركم ، وإنما تهلكون بظلمكم لأنفسكم وجنائتكم عليها .  
 وقد ظن بعض المفسرين أن هذا من العذاب الذى يكون عاماً يؤخذ فيه غير الظالم بجريرة الظالم كالمصائب التى تحل بالأمم من جراء ظلمهم وفسادهم الذى يفضى إلى ضعفهم والاعتداء على استقلالهم ، أو إلى نقضى الأمراض أو المجاعات فيهم فكلفوا فى تفسير الآية تكلفاً يصححون به ظنهم ، فزعموا أن هلاك غير الظالم بهذا العذاب لا ينافى الحصر لأنه يكون عذاباً فى الظاهر فقط وأما فى الباطن والحقيقة فهو سعادة لما يترتب عليه من الثواب والدرجات الرفيعة ، ومن أشهر هؤلاء الظالمين فى الآية غير الحق الرازى والطبرسى . ويدل على ما اخترناه ما ذكر من الجزاء على تكذيب الرسل فى قوله تعالى .

﴿ وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين ﴾ أى تلك سنتنا فى إهلاك المكذبين للرسل : ما نرسل المرسلين إليهم إلا مبشرين من آمن وأصلح عملاً بالجزاء الحسن اللائق بهم ، ومنذرين من أصر على الشرك والافساد فى الأرض بالجزاء السيئ الذى يستحقونه ﴿ فمن آمن وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ أى فلا خوف

عليهم من عذاب الدنيا الذي ينزل بالجاحدين ، ولا من عذاب الآخرة الذي أعده الله للكافرين ، ولا هم يحزنون يوم لقاء الله تعالى على شيء فاتهم لأن الله تعالى يقيمهم من كل فزع [ لا يحزنهم الفزع الأكبر وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون ] وهم الذين قال فيهم ( وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة — وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ) ولك أن تقول إن هؤلاء السكة لا يحزنون في الدنيا أيضاً مما يحزن منه الكفار والفساق كفوات شهوات الدنيا ولذاتها ، أو لا يكون حزنهم كحزنهم في شدته وطول أمده فاتهم إذا عرض لهم الحزن نسب صحيح كموت الولد والقريب والصديق أو فقد المال وقلة النصير يكون حزنهم رحمة وعبرة ، مقرونا بالصبر وحسن الأسوة ، لا يضرهم في أنفسهم ولا أبدانهم ، ولا يغير شيئاً من عاداتهم وأعمالهم . فالإيمان بالله يعصمهم من ارهاق البأساء والضراء ، ومن بطر السراء والنماء ، عملاً بقوله عز وجل ( ٥٧ : ٢١ ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير ٢٢ لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم . والله لا يحب كل مختال فخور )

والذين كذبوا بآياتنا يحسمهم العذاب بما كانوا يفسقون أي والذين كذبوا بآياتنا التي أرسلنا بها الرسل يصيبهم العذاب في الدنيا أحياناً ولا سيما عند الجحود والعناد ، الذي يكون من المجموع دون بعض الافراد ، وفي الآخرة على سبيل الشمول والاطراد ، وذلك بسبب فسقهم أي كفرهم وإفسادهم ، فهؤلاء قد ذكروا في مقابل الذين آمنوا وأصلحوا أنفسهم وأعمالهم ومعاملاتهم ، فالتكذيب يقابل الإيمان والفسق يقابل الإصلاح ، وإن كان أعم منه في اللغة والإصلاح ، فهو يطلق على الكفر والخروج من الطاعة . وفسر ابن زيد الفسق بالكذب هنا وفي كل القرآن وهو تفسير غير مسلم والمس اللبس باليد وما يدرك به ، ويطلق على ما يصيب المدرك مما يسوءه غالباً من ضر وشر وكبر ونصب ولغوب وعذاب الضراء والبأساء . وهذا الاستعمال كثير في القرآن يعد بالعشرات ، ويسند الفعل فيه إلى سبب السوء والالم ، وقد أسند إلى مايسر في مقابلة إسناده إلى مايسوء في قوله تعالى ( ٣ : ١٢٠ ) إن تمسكم حسنة تسوءم وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها ) وفي الآية السابعة عشرة من هذه السورة وقد

تقدم ، وفي قوله تعالى ( ٧٠ : ١٩ ) إن الإنسان خنق هلوعاً ٢٠ إذا مسه الشر جزوعاً ٢١ وإذا مسه الخير منوعاً ٢٢ ( إلا المصلين ) وذكر مس الضر في أواخر سورة يونس ( ١٠ : ١٠٧ ) وقابله بإرادة الخير . وقد ورد المس بمعنى الوقاع في سورة البقرة ولم يرد القرآن بمعنى اللبس باليد إلا في قوله تعالى ( ٥٦ : ٨٢ ) لا يمسه إلا المطهرون ( أى القرآن ، وفسر بعضهم المس بالاطلاع والمطهرين بالملائكة

( ٥٠ ) قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ ، إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ ، قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ( ٥١ ) وَأَنذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُنْحَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ( ٥٢ ) وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ، مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ ( ٥٣ ) وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا ؟ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ ؟

إن الآيات الأربع التي قبل هذه الآيات قد بينت أركان الدين وأصول العقائد وهي توحيد الله عز وجل والرسالة أو وظيفة<sup>(١)</sup> الرسل عليهم الصلاة والسلام والجزاء على الأعمال وقد جاءت الآيتان الأوليان من هذه الآيات الأربع بع بعدهن منفصلتين لما فيهن من بيان وظيفة الرسل العامة بتطبيقها على خاتم الرسل صلوات الله وسلامه عليه وعلى

( ١ ) نستعمل كلمة الوظيفة بمعناها العرفي وهو عمل المرء الدائم الذي تكلفه إياه الدولة . وما في معناها فيسمى القضاء وظيفة والكتابة وظيفة وإنما الوظيفة في الأصل الراتب الذي يعطى للعامل أو غيره وهذه التسمية مجازية علاقتها الزوم



( الأنعام :س ٦ ) نفى الرسول التصرف فى الكون وعلم الغيب عن نفسه ٤٢١

آله وإزالة أوهام الناس فيها ومن بيان أمر الجزاء فى الآخرة وكون الأمر فيه لله تعالى وحده على الوجه الذى يزيد عقيدة التوحيد تقريراً وتأكيداً وبياناً وتفصيلاً .  
وذهب الرازى إلى أن هذا من بقية الكلام على قوله ( ٣٨ ) وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه ) وما قلناه أظهر . وقد بدئت الآية الأولى بالأمر بالقول على ما علمنا من أسلوب هذه السورة فى بيان المسائل التى يتعلق بها التبليغ فقال عز وجل

﴿ قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك ﴾  
أى قل أيها الرسول الذى لم يبعث إلا كما بعث غيره من الرسل مبشراً من أجاب دعوته بحسن الثواب ، ومنذراً من ردها سوء العقاب ، لهؤلاء الكفار المشاغبين لك بغير علم يميزون به بين شؤون الألوهية وحقيقة الرسالة ، الذين يقترحون عليك من الآيات الكونية ما يعلمون أن البشر لا يقدرون عليه ، لأنهم وإن قالوه تعجيزاً - يتوهمون أن الرجل من البشر لا يكون رسولا إلا أن يخرج من حقيقة البشرية ويصير إلهاً قادراً على ما لا يقدر عليه البشر ، وعالمًا بكل ما يعجز عن علمه البشر ، وإن لم يكن من موضوع الرسالة التى عهد إليه أمر تبليغها - أو يصير ملكاً من الملائكة فى متعلق قدرته ومتناول علمه لأن أسرار الرسالة فى خيالهم ينافى البشرية التى حقرها فى أنفسهم جهلهم وسوء حالهم وفساد أعمالهم قل لهؤلاء لا أقول لكم عندى خزائن الله أتصرف ، أخزنه وأحفظه فيها من أرزاق العباد وشؤون الخلقوات بمعنى الخزونات فأنخزن جمع خزينة أو خزانة وهى ما يخزن فيها الشيء من يريد حفظه ومنع غيره من التصرف فيه ( والله خزائن السموات والأرض ) يتصرف فيها كما يشاء ، ولا يقدر أحد من خلقه على التصرف فى شيء منها إلا ما أعطاه تعالى إياه ، وممكنه من التصرف فيه وللتصرف بما يعطى من الخزانة لا يكون مقصراً فى الخزانة نفسها ، فالمستخدمون عند الملك أو الرجل الغنى يعطون أجورهم من خزانته فيتصرفون فيها دون الخزانة ، وجميع الأحياء العامين يتصرفون بما يعطيهم الله تعالى من خزائن الموجودات ، كل بحسب ما أوتى من الاستعداد فى دائرة ارتباط الأسباب بالمسببات ، ولا يقدر أحد منهم أن يتجاوز إلى ذلك ما لم يؤت ولم يصل إليه استعداد ، فالتصرف المطلق فى كل شيء ، إنما هو الله القادر على كل شيء ، وليس من موضوع الرسالة أن يكون الرسول - المبلغ عن

الله تعالى أمر دينه ، قادراً على ما لا يقدر عليه البشر من التصرف فى المخلوقات بالأسباب فضلاً عن التصرف الذاتى بغير سبب الذى طلبه المشركون منه ، وجعلوه شرطاً للإيمان له ، كتفجير ينباع والأنهار من أرض مكة وإيجاد الجنات والبساتين فيها ، وإسقاط السماء عليهم كسفاً ، والإتيان بالله والملائكة قبيلاً ، وغير ذلك مما اقترحوه وحكاه الله تعالى عنهم فى سورة الإسراء وغيرها .

بدأ بنفى القدرة على التصرف فيما ليس من شأن البشر التصرف فيه لعدم تسخير الله تعالى إياه لهم بأقدارهم على أسبابه . وثنى بنفى علم الغيب الخاص بالله تعالى فقال ( ولا أعلم الغيب ) أى ولا أقول لكم إنى أعلم الغيب وهو ما حجب الله علمه عن الناس بعدم تمكينهم من أسباب العلم به ككونه مما لا تدركه مشاعرهم الظاهرة ولا الباطنة لأنها لم تخلق مستعدة لإدراكه ولا طرق الاستدلال عليه ، أو لأنها مستعدة له بالقوة غير متمكنة من أسبابه بالفعل كعالم الآخرة ، فالغيب من جنس المعلومات كخزائن الله من جنس المقدورات ، يراد بهما ما اختص بالله تعالى فلم يكن عباده من علمه والتصرف فيه ، أى لم يعطهم القوى ولم يسخر لهم الأسباب الموصلة إلى ذلك .

والغيب قسمان : غيب حقيقى مطلق وهو ما غاب علمه عن جميع الخلق حتى للملائكة وفيه يقول الله عز وجل ( قل لا يعلم من فى السموات والأرض الغيب إلا الله ) وغيب إضافى وهو ما غاب علمه عن بعض المخلوقين دون بعض كالذى يعلمه الملائكة من أمر عالمهم وغيره ولا يعلمه البشر مثلاً ، وأما ما يعلمه بعض البشر بتمكينهم من أسبابه واستعمالهم لها ، ولا يعلمه غيرهم لجهلهم بتلك الأسباب أو عجزهم عن استعمالها ، فلا يدخل فى عموم معنى الغيب الوارد فى كتاب الله ، وهذه الأسباب منها ما هو علمى كالدلائل العقلية والعلمية ، فإن بعض علماء الرياضيات وغيرها يستخرجون من دقائق المجهولات ما يعجز عنه أكثر الناس ، ويضبطون ما يقع من الخسوف والكسوف بالدقائق والثوانى قبل وقوعه بالألوف من الأعوام ، ومنها ما هو علمى كالتلغراف الهوائى أو اللاسلكى الذى يعلم المرء به بعض ما يقع مافى أقاصى البلاد وأجواز البحار التى بينه وبينها ألوف من الأميال ، ومنها ما قد يصل إلى حد العلم من

الادراكات النفسية الخفية كالتفحاش والالهام - وأكثر هذا النوع من الانكشاف لوائح تلوح للنفس لا تجزم بها إلا بعد وقوعها - فما يصل منها إلى حد انعلم الذي يحزم به صاحبه لاستكمال شروطه يشبه ما ينفرد بأدراكه بعض الممتازين بقوة الحاسة كزرقاء اليمامة التي كانت ترى على بعد عظيم ما لا يراه غيرها ، أو بقوة بعض المدارك العقلية كالعلماء الذين أشرنا إليهم آنفاً ، وأظهر شروط هذا النوع من الادراك قوة الاستعداد القطرية في النفس لذلك وتوجه النفس إلى المدرك توجهاً قوياً لا يعارضه اشتغال قوى غيرها من المدركات . وكثيراً ما يقع هذا في حال مرض عصبي أو انفعال نفسي قوى يحصرهم النفس كله فيه . وقد تقدم في تفسير ( ٩ ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً ) من هذه السورة في هذا الجزء كلام نفيس في هذه الادراكات الخفية الخاصة ، ومن الناس من يعدها من خوارق العادات خلفاء أسبابها عنه ، ويردها أنها مما يكثر ويتكرر حتى صار معتاداً من أهله الكثيرين المختلفين في المال والنحل والأخلاق والآداب ، وما كان كذلك لا يكون من الخوارق كما قال محي الدين بن العربي ، ولسكننا مع هذا نقول إن بعضه يصح أن يسمى كرامة كما يعلم من تفسيرنا للآية التاسعة من هذه السورة

فإن قيل قد علمنا أن الرسالة الإلهية لا تتوقف على إقدار الرسول على التصرف في المخلوقات من غير طريق الأسباب التي سخرها الله للناس لأن موضوعها علمي تعاليمي فهي عبارة عن تبليغ ما علمه الله للرسول بوحيه إليه وليس من موضوعها تغيير شيء من خلق ، ولذلك لم يعط الله تعالى أحداً من رسله قدرة على هداية أحد بالفعل . قال تعالى خلّاهم رسوله ( ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء - وقال له - إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء ) ولو كان لهم شيء من التصرف في الخلق لجعله نوح نبي الله في هداية ولده ، وإبراهيم خليل الله في هداية أبيه آزر ، ولكن علم الغيب من موضوع الرسالة فإن أصل موضوعها رؤية الملائكة والتلقى عنهم وذلك من عالم الغيب الذي أمرنا بالإيمان به اتباعاً للرسول (ص) الذي رأى بعينه وسمع بأذنيه ووعى بقلبه ، وقد أثبت تعالى علم الغيب المتعلق بالرسالة للرسول عليهم السلام فقال في آخر سورة الجن ( ٧٢ : ٢٦ عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً ٢٧

إلا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلقه رسدا ٢٨ ليعلم أن قد أبغوا رسالات ربهم وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عددا) فكيف أمر رسوله أن يتنصل في هذه الآية من ادعاء علم الغيب ، وأن يستدل على ذلك بعد نفي التصرف بقوله في أواخر الأعراف (٧ : ١٨٨ قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله ، ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء ، إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون) ؟

نقول (أولا) ان ما يظهر الله تعالى عليه الرسل هو من الغيب الاضافى لا الحقيقى المطلق الذى لم يؤت أحداً من خلقه الاستعداد لعلمه ، و (ثانياً) إن اظهره تعالى إياهم على شيء خاص من هذا الغيب لا يجعل ذلك داخلا في علومهم الكسبية فان الوحي ضرب من العلم الضرورى يجده النبي في نفسه عند ما يظهره الله تعالى عليه فإذا حبس عنه لم يكن له قدرة ولا سيلة كسبية إليه كما يعلم مما ورد في فترات الوحي وهو مقتضى الاجماع على أن النبوة غير مكتسبة . نعم قد يكون توجه قلب الرسول إلى الله تعالى عند بعض الحوادث مقدمة لنزول الوحي في الحكم الذى استشرف له وتوجه إلى الله تعالى ليبينه له كما يرشد إليه قوله تعالى (٢ : ١٤٣ قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها) الخ وكذلك رؤية نبينا (ص) للملك على هيئته التى خلقه الله عليها مرتين ، هى خصوصية لا يعد مثلها من علوم الرسل الكسبية . وأما رؤية الملك متمثلا بصورة بشر أو جسم آخر فهو سبب عام لرؤيته ولكنه لا يتمثل إلا لأمر عظيم ، أو آية لنبى أو صديق

فعلم مما قررناه أن الرسل عليهم الصلاة والسلام لم يعطوا علم الغيب بحيث يكون إدراكه من علومهم الكسبية ، كما أنهم لم يعطوا قوة التصرف في خزائن ملك الله وهى ما لم يمكن البشر من أسبابه فيكون من أعمالهم الكسبية ، ولا أعطاهم إياه أيضاً على سبيل الخصوصية ، كما أظهرهم على بعض الغيب الذى هو موضوع الرسالة . ونفى ادعاء الرسول لكل من الأمسين يتضمن التبرؤ من ادعاء الالهية - كما قيل - أو ادعاء شيء من صفات الإله وهو أولى ويستلزم الأول - لأن كلا منهما خاص بالإله الذى هو على كل شيء قدير وبكل شيء عليم ، وقدرته وعلمه صفتان ذاتيتان

له ، ويتضمن بيان جهل المشركين بحقيقة الإلهية ، وحقيقة الرسالة إذ كانوا يقترحون على الرسول من الأعمال ، مالا يقدر عليه إلا من له التصرف فيما وراء الأسباب ، ومن الأخبار ما يكون في مستقبل الزمان ، مالا يعلمه إلا من كان علم الغيب صفة له كسائر الصفات ، فقد سألوه عن وقت الساعة ، وعن وقت نزول العذاب الدنيوي بهم وعن وقت نصر الله تعالى إياهم عليهم ، وغير ذلك من أمور الغيب وإذا كان الله تعالى لم يؤت الرسل مالم يؤت غيرهم من أسباب التصرف في الخلوقات ومن علم الغيب وكان كل من التصرف بالقدرة الذاتية وعلم الغيب خاصاً به عز وجل يستحيل أن يشاركه غيره فيه ، فمن أين جاءت دعوى التصرف في الكون وعلم الغيب لمن هم دون الرسل منزلة وكرامة عند الله تعالى من المشايخ المعروفين وغير المعروفين حتى صاروا يدعون من دون الله تعالى لما عز نيله بالأسباب والسنن الإلهية « والدعاء هو العبادة » كاصح عن النبي عليه الصلاة والسلام ؟ وقد قال المفسرون : إن نفي النبي (ص) لهدذين عن نفسه هو عبارة عن نفي ادعاء الإلهية وبيان لكون ما اقترحوه عليه مما لا يقدر عليه غير الله تعالى ، فضلال المشركين في فهم الرسالة وجعلهم إياها شعبة من الربوبية لا يزال منتشراً في أذهان الناس ، حتى بعض المؤمنين باسم القرآن المتبركين بجلد مصحفه وورقه وبالتغني به في المآتم وغيرها ، الجاهدين بما أنزل لبيانهم من توحيد الله تعالى وشؤون ربه وبيته وألوهيته ومن حقيقة الرسالة ووظيفة الرسل ومن معنى الجزاء على العقائد والأعمال - دعي مادون هذه الأصول الثلاثة من أمور الدين - إذ نرى بعض هؤلاء الممدودين في عرفهم وعرف الناس من أتباع القرآن يدعون التصرف في خزائن الله وعلم الغيب لمن دون الرسل كما قلنا آنفاً .

ومن مباحث البلاغة في قوله (ولا أقول لكم إني ملك) أنه أعاد فيه « لا أقول لكم » ولم يعدها في نفي علم الغيب ، ونكتة ذلك أن نفي علم الغيب ونفي التصرف في خزائن الله يؤلفان التبرؤ من دعوى واحدة هي دعوى الصفات الخاصة بالله تعالى ، وأما نفي ادعاء الملكية فهو شيء آخر فأعيد العامل لإفادة ذلك كأنه قال : إني لا أدعي صفات الإله حتى تطلبوا مني مالا يقدر عليه أو مالا يعلمه إلا الله ولا أدعي أني ملك وهو دون ما قبله حتى تطلبوا مني ما جعله الله في قدرة الملائكة ولم يجعله من مقدور البشر بل ادعيت

أنى عبد الله ورسوله وإماما وظيفة العبد الطاعة ، ووظيفة الرسول التبليغ ، وعبر عن هذا بقوله ﴿ إِنْ أَتَبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَىٰ ﴾ أى ما أفعل من حيث أنا عبد رسول إلا اتباع ما يوحىه إلى من أرسلنى من تبليغ دينه بالتبشير والإنذار والعمل به كما بينت لكم آنفاً - أى فى الآيتين اللتين قبل هذه الآية .

ثم قال عز وجل ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴾ أى قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين : هل يستوى أعمى البصيرة الضال عن الصراط المستقيم الذى دعوتكم إليه فلا يميز بين التوحيد والشرك ، ولا بين صفات الله وصفات الخلق ، المقلد فى ضلاله وجهالاته ، لمن لا علم عنده ولا عقل من آباءه وأجداده وذو البصيرة المهتدى إليه ، المستقيم فى سيره عليه ، على بينة وبرهان ، يجعل ما يرى القلب أوضح مما ترى العينان ؟ الاستفهام إنكارى أى لا يستويان كما أن أعمى العينين وبصيرهما لا يستويان ، بل الفرق بين الأولين أقوى وأظهر ، فكأن من أعمى العينين بصير القلب كان من أعلم العلماء وأهدى الفضلاء ، وكأن من بصير العينين أعمى القلب هو أضل من الأنعام ، ولذلك قال مقررًا لهم ( أفلا تفتكرون ) أى فى ذلك فتميزوا بين ضلالة الشرك وهداية الإسلام وتفرقوا بين صفات الرب الإله وصفات الإنسان وتعلقوا بحجة الرسالة مما فى هذا القرآن من أنواع الهداية والعرفان ، وأخبار الغيب التى لم يؤتها إنس ولا جان ، على ما فيه من بلاغة البيان ، والأسلوب البديع الذى لم يعهدوه قبل الآن ، فتى كان فى قدرة مثل شىء من ذلك ، ولقد لبثت فيكم عمرا من قبله يزيد على الأربعين سنة ، عاطلا من هذه البلاغة وهذه المعرفة .

هذه الآية حجة من حجج الله تعالى للمستقلين فى هداية الدين ، على المقلدين فيه لا بآبائهم ومشايخهم الجاهلين .

ومن مباحث استنباط المذاهب فى الآية أن المعتزلة استدلت على تفضيل الملائكة على الأنبياء والرسل وناقشهم جمهور الأشاعرة فى ذلك لخالفته لمذهبهم ، وقد قرر الطوفى المسألة فى تفسيره « الاشارات الإلهية » ، إلى المباحث الأصولية « عند قوله ( ولا أقول لكم إني ملك ) بقوله : يحتاج به من يرى الملائكة أفضل من الأنبياء وقد سبق ذلك ، وتقديره ههنا أن الكفار كانوا يعتقدون أن الملك أفضل

من النبي ولذلك طلبوا رزية الملائكة وأن يرسل إليهم ملك ، ثم ان النبي (ص) أقرهم على هذا الاعتقاد وقال : أنا لا أدعى أتى ملك كما يعتقدون في الملك ، بل أنا بشر أتبع ما يوحى إلى ، وحينئذ يقال : النبي عليه السلام أقرهم على اعتقاد تفضيل الملك وكل ما أقر النبي عليه السلام عليه فهو حق ، وللخصم منع الأولى . اه كلام الطوفي ومراده بمنع الأولى من المقدمة الأولى من القياس التي يسمونها الصغرى وهي أن النبي صلى الله عليه وسلم أقرهم على التفضيل .

وقرر الزمخشري ذلك في ضمن تفسير الآية فقال : أى لا أدعى ما يستبعد في العقول أن يكون لبشر من ملك خزائن الله وهي قسمه بين الخلق وأرزاقه وعلم الغيب وأتى من الملائكة الذين هم أشرف جنس خلقه الله تعالى وأفضله وأقربه منزلة منه أى لم أدع إلهية ولا ملكية لأنه ليس بعد الإلهية منزلة أرفع من منزلة الملائكة حتى تستبعدوا دعواى وتستفكروها وإنما أدعى ما كان مثله لكثير من البشر وهو النبوة اه وقال أحد بن المنير في تعقبه له : وهو ينبى على القاعدة المتقدمة في تفضيل الملائكة على الأنبياء ولعمري إن ظاهر هذه الآية يؤيده فلذلك انتبهز الفرصة في الاستدلال بها ، ثم ذكر أن مخالفه أن يجعلها رداً على إنكارهم الشقون البشرية على الرسول كأكل الطعام والمشي في الأسواق ، أن يقال : إنه لم يدع الملكية حتى يستنكر منه ذلك ، وهذه التفرقة بين الرسول والملك لا تستلزم تفضيلاً ، وقد أراد ابن المنير بالقاعدة المتقدمة له ما ذكره في تفسير ( إن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون ) وقد قررنا ملخص ما ذكره الزمخشري فيها وما رده عليه ابن المنير في تفسيرها وهي في أواخر سورة النساء من أوائل الجزء السادس .

وقال الرازى في ذلك . قال الجبائى : الآية دالة على أن الملك أفضل من الأنبياء لأن معنى الكلام لا أدعى منزلة فوق منزلتى ولولا أن الملك أفضل لم يتم ذلك . قال القاضى : إن كان الغرض بما نفي طريقة التواضع فالأقرب أن يدل ذلك على أن الملك أفضل ، وإن كان المراد نفي قدرته عن أفعال لا يقوى عليها إلا الملائكة لم يدل على كونهم أفضل اه .

واختار أبو السعود وتبعه الألومى ما ذهب إليه ابن المنير . من كون نفي دعوى

الملكية للرد على استنكارهم أكل الطعام والمشى في الأسواق ، وتكليفهم إياه نحو الرق في السماء وكون هذا لا يقتضى التفضيل فيما هو محل النزاع. قال الألوسى : وهذا الجواب أظهر مما نقل عن القاضى زكريا من أن هذا القول منه (ص) من باب التواضع وإظهار العبودية نظير قوله (ص) « لا تفضلونى على ابن متى » فى رأى بل هو ليس بشئ كما لا يخفى وقيل : إن الأفضلية مبنية على زعم المخاطبين ، وهو من ضيق العطن اه .

وما نقله الألوسى عن القاضى زكريا لا بد أن يكون غير مانق له الرازى عن القاضى وإذا أطلق القاضى عند متكلمى الأشاعرة كالرازى ينصرف إلى أبى بكر الباقلاينى ، والقاضى زكريا عند المتأخرين كالألوسى هو زكريا الأنصارى ، وقد علمت أن القاضى الذى ذكره الرازى جعل إرادة التواضع بنفى الملكية مقتضياً تفضيل الملائك على الرسول ، وما نقله الألوسى عن القاضى زكريا ضده .

وقد ذكرنا فى هذا المقام الفرق بين الانتقال هنا من نفي دعوى الإلهية إلى نفي دعوى الملكية والانتقال فى آية سورة النساء من عدم استنكاف المسيح من العبودية لله إلى نفي استنكاف الملائكة عنها على طريقة الترقى وقد بين المحققون أن كلا من الانتقالين وقع فى موقعه الذى اقتضته البلاغة فان مقام الاستنكاف يقتضى أن يكون المتأخر فيه هو الأعلى لثلا يكون ذكره لغواً ومقام نفي الادعاء يقتضى العكس لأن من لا يتجرأ على دعوى الإلهية قد يتجرأ على مادونها ولا عكس أى أن من لا يتسامى إلى دعوى الملكية لا يتسامى إلى ما فوقها من دعوى الإلهية بالأولى هذا صفة ما قالوه فى هذه المسألة .

والحق أن ظواهر القرآن الواردة فى الملائكة والرسل تدل على أن الملائكة أفضل من البشر وأعله لولا ذلك لما قال تعالى فى بنى آدم (وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً) بل لقال على جميع من خالقنا ، ومقتضى ذلك أن خواص الملائكة كالمقر بين أفضل من خواص الرسل ولا يتحتم أن يقتضى كون عوام الملائكة أفضل من خواص البشر كالرسل وقد ينافيه كون بعض الملائكة مسخرين لمصالح البشر ولكن ليس فى المسألة نص قاطع فى المعنى الذى جعلوه محل الخلاف كما قلنا فى تفسير آية النساء المشار



إليها هنا . وإن نفى هنا وارد في بيان تحقيق معنى الرسالة ووظيفة الرسول ، وكونها لا تستلزم أن يقدر على ما لا يقدر عليه إلا الله أو أن يعلم بكسبه ما لا يعلمه إلا الله ، ولا تستلزم أن يكون من الملائكة يقدر على ما يقدرون ويعلم ما يعلمون ، والأشاعرة لا ينكرون تفضيل للملائكة من هذه الجهة وإنما يفضلون الأنبياء عليهم بكثرة الثواب في الآخرة لما احتملوه من المشقة في سبيل الله .. والأولى أن يفوض هذا الأمر إلى الله تعالى ولا يجعل محل القيل والقال إذ لا فائدة لنا في ذلك ، ولا علم لنا بما يترتب على أعمال الملائكة من الجزاء عند الله تعالى .

واستنبطوا من الآية أيضاً أصليين من أصول الفقه وقواعد الشرع . قال الرازي في بيانها : قوله ( إن أتبع إلا ما يوحى إلي ) ظاهره يدل على أنه لا يعمل إلا بالوحى وهو يدل على حكيم :

( الحكم الأول ) أن هذا النص يدل على أنه (ص) لم يكن يحكم من تلقاء نفسه في شيء من الأحكام وأنه ما كان يجتهد ، بل جميع أحكامه صادرة عن الوحى . ويتأكد هذا بقوله ( وما ينطق عن الهوى \* إن هو إلا وحى يوحى ) ( الحكم الثانى ) أن نفاة القياس قالوا ثبت بهذا النص أنه عليه السلام ما كان يعمل إلا بالوحى النازل عليه فوجب أن لا يجوز لأحد من أئمة أن يعملوا إلا بالوحى النازل عليه لقوله تعالى ( فاتبعوه ) وذلك ينفي جواز العمل بالقياس ، ثم أكد هذا الكلام بقوله ( قل هل يستوى الأعمى والبصير ) وذلك لأن العمل بغير الوحى يجرى مجرى عمل الأعمى ، والعمل بالوحى يجرى مجرى عمل البصير ، ثم قال ( أفلا تتفكرون ) والمراد منه التنبيه على أنه يجب على العاقل أن يعرف الفرق بين هذين البابين وأن لا يكون غافلاً عن معرفته . والله أعلم اه كلامه

أقر الرازي هنا هاتين المسألتين وأيدهما أشد التأييد ولم يحام عن القياس وهو الركن الذى بنى عليه جل فقهاء أصحابه الشافعية والجمهور حتى كأنه من غلاة الظاهرية ، وقد حررنا هذه المسألة في هذا الجزء من التفسير ( السابع ) عند الكلام على قوله تعالى ( ١٠٤: ٥ ) يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤلكم بعد كلام في ذلك في الجزء السادس عند تفسير ( ٣: ٥ ) اليوم أكملت لكم دينكم ) ونقول هنا

رداً على المسألتين أن الآية لا تدل على أن النبي (ص) لم يكن يجتهد في الأحكام وأن جميع أحكامه تجب أن تكون بالنصر ، فإن هذه الآية مكية نزلت في أوائل الإسلام حيث لا حكومة للإسلام ولا أحكام ، وحيث الدعوة الإسلامية قاصرة على أصول الدين وكتايبه وهي التوحيد والرسالة والبعث والجزاء ، والترغيب في الفضائل والعمل الصالح ، والتنفير عن الرذائل وعمل السوء ، ولا حاجة إلى الاجتهاد في شيء من ذلك ويقول مشبهو الاجتهاد له (ص) أن الله تعالى أذن له به عند الحاجة إليه ، واستدل بعضهم على ذلك بقوله تعالى (١٠٥:٤) إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بِهِنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ) أى بما أراكم فيه نصاً أو دلالة واجتهاداً ، وبينافى تفسيره أن المانعين يستدلون بها أيضاً وأنها ليست نصاً في المنع ولا الإثبات (راجع ص ٣٩٥ ج ٥ تفسير) وبيننا هنالك أن آية النجم خاصة بالقرآن ، إذ لم يقل أحد أن النبي (ص) لم ينطق إلا بالوحي ، بل ثبت أن الوحي كان ينقطع عنه أياماً كثيرة ، وقد حكم (ص) في أمرى بدر باجتهاده وعاتبه الله تعالى على ذلك ولم يقره عليه . والقائلون بالمنع لا يحصرون الوحي في القرآن . وإذا كان حكمه (ص) بالاجتهاد فيما لا نص فيه من الوحي مبنياً على إذن الله تعالى له بالاجتهاد يكون متبعاً فيه لما أوحى إليه وكذلك يقال في القياس : إذا ثبت الإذن به في كتاب الله تعالى أو على لسان رسوله (ص) يكون الحكم به اتباعاً للوحي ، وثبوته في السنة يرجع إلى القرآن ، إذ أمر باتباع الرسول وشهد له بأنه لا يتبع إلا ما يوحى إليه ، وقد بينا أن القياس المنصوص على علته في الكتاب أو السنة وما قطع فيه بنفى الفارق هو القياس الصحيح الذى لا وجه للخلاف فيه . ومن العلماء من لا يسميه قياساً - وأن قياس الشبه ونحوه من الأقيسة البعيدة عن النصوص لا دليل عليه ولا حاجة فيه ، وراجع تفصيل القول في ذلك في تفسير الآية الثالثة والآية الرابعة بعد المائة من سورة المائدة

﴿وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَهُمْ يَتَّقُونَ﴾ أمر الله تعالى رسوله بهذا الإنذار الخاص بعد أمره بتبليغ الناس حقيقة رسالته وكونها لا تستلزم أن يكون له من التصرف والعلم ما لا يكون إلا لله تعالى ولا أن يكون ملوكاً من الملائكة ، والمناسبة بينهما أن الموصوفين بما ذكر في هذه الآية

أجدر من غيرهم بفهم حقيقة الرأية والانتفاع بنذر الرسول فهي كقوله (إنما تنذر  
الذين يخشون ربهم بالغيب وأقاموا الصلاة ومن تركي فإنيما يتركي نفسه) وقوله  
(إنما تنذر من اتبع الذكر وخشى الرحمن بالغيب) أي وأنذر بما يوحى إليك جماعة  
المؤمنين بك الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم أي يخافون شدة وطأة الحشر ،  
والقدم على الله عز وجل ، وما فيه من شدة الحساب ، وما يتبعه من الجزاء على  
الأعمال ، في يوم (لا يبيع فيه ولا خلة ولا شفاعا) (يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والأمر يومئذ  
لله) وكل يأتيه فيه فردا ليس له من دونه ولي ينصره ، ولا شفيع يدفع عنه ، إذ أمر النجاة  
متوقف على مرضاته عز وجل ، فإن هؤلاء هم الذين يرجى أن يتقوا الله تعالى اهتداء  
بإنذارك ويتحروا ما يؤدي إلى مرضاته ، لا يصدمهم عن تقواه الاتكال على الأواباء  
ولا الاعتماد على الشفعاء ، لصحة توحيدهم ، وعلمهم أن الشفاعة لله جميعا (ما من  
شفيع إلا من بعد إذنه) (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون) وأن  
تجارتهم وسعادتهم إنما تكون بإيمانهم وأعمالهم ، وتركيتهم لأنفسهم ، لا بانتفاعهم  
بصلاح غيرهم ، أو اعتمادهم على شفاعاة الشفعاء لهم ، كالمشركين وغيرهم من الكافرين  
الذين جهلوا أن مدار سعادة الدنيا والآخرة على تركي النفس وطهارتها بالإيمان  
الصحيح والأخلاق الكريمة ، وما يلزمه من الأعمال الصالحة ، التي يترتب عليها  
رضاء الله عنها لا على أمر خارج عن النفس لا تأثير له فيها .

هذا ما يتبادر إلى الفهم من معنى الآية مؤيدا بآيات كثيرة أخرى بل بحملة  
الدين وكنياته التي أشرنا إليها آنفا . وبنحوه فسرهما الحافظ ابن كثير في تفسيره  
المأثور وهما نص عبارته : أي وأنذر بالقرآن يا محمد الذين هم من خشية ربهم  
مشفقون ، الذين يخشون ربهم ويخافون سوء الحساب ، الذين يخافون أن يحشروا  
إلى ربهم أي يوم القيامة ليس لهم أي يومئذ من دونه ولي ولا شفيع أي لا قريب لهم  
ولا شفيع فيهم من عذابه إن أرادهم بهم ، لعلمهم يتقون ، أي أنذر هذا اليوم الذي  
لا حاكم فيه إلا الله عز وجل لعلمهم يتقون فيعملون في هذه الدار عملا ينجيهم الله به  
يوم القيامة من عذابه ، ويضاعف لهم به الجزيل من ثوابه . اهـ

فالآية قد نزلت في إنذار المؤمنين الذين يخافون الله ويرجون به ، وقد روى

أحمد وابن جرير وابن أبي حاتم والطبراني وأبو الشيخ وغيرهم عن عبد الله بن مسعود أنها نزلت هي وما بعدها في صهيب وعمار وبلال وخباب ونحوهم من ضعفاء المسلمين السابقين الأولين وسيأتى بيان ذلك ، ولما كانت نافية للشفاعة عنهم لجأ بعض مفسرى الخلف إلى تأويلها ، وذهب بعضهم أنها لا تحتاج إلى تأويل «لأن شفاعة الملائكة والرسول للمؤمنين إنما تكون بإذن الله لقوله (من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه) فلما كانت تلك الشفاعة بإذن الله كانت فى الحقيقة من الله تعالى» قاله الرازى فى وجه نزول الآية فى المؤمنين ، وذكر فيها وجهين آخرين أحدهما أنها نزلت فى الكفار وثانيهما أنها عامة . ومن المعلوم أن كل ما يتعلق بالكفار فى هذه السورة فالمراد به مشركو مكة وما حولها وإنما يدخل فيه غيرهم بدلائل العموم ، وكان أولئك المشركون ينكرون الحشر ويثبتون الشفاعة عند الله لأهلهم وأوليائهم الذين اتخذوا لهم التماثيل والأصنام ، كإبراهيم وإسماعيل عليهما الصلاة والسلام ، إلا من شذ منهم فقال بالبعث ، ولا أذكر الآن أنه كان فى مكة أحد منهم عند نزول السورة ، ولا يعقل أن تكون الآية نزلت فى إنذار هذا الشاذ النادر

ولكن أبا السعود تنطع فى التأويل فذهب إلى أن الإنذار هنا موجه «إلى من يتوقع منهم التأثر فى الجلالة وهم المجوزون منهم للحشر على الوجه الآتى سواء كانوا جازمين بأصله كأهل الكتاب وبعض المشركين المعترفين بالبعث المترددين فى شفاعة آبائهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كالأولين ، أو فى شفاعة الأصنام كالآخرين أو مترددين فيها معاً كـ بعض الكفرة الذين يعلم من حالهم أنهم إذا سمعوا بحديث البعث يخافون أن يكون حقاً ، وأما المنكرون للحشر رأساً ، والقائلون به القاطعون بشفاعة آبائهم أو بشفاعة الأصنام ، فهم خارجون ممن أمر بإنذارهم ، وقد قيل هم المفرطون فى الأعمال من المؤمنين ، ولا يساعده سياق النظم الكريم ولا سياقه ، بل فيه ما يقتضى باستحالة صحته ، كما ستقف عليه» - هذه عبارته - وقد جعل جملة (ليس لهم من دونه ولى ولا شفيع) حالاً من ضمير (يحشروا) - قال - «والمعنى أنذر به الذين يخافون أن يحشروا غير منصورين من جهة أنصارهم على زعمهم ، ومن هذا اتضح أن لاسبيل إلى كون المراد بالخائفين المفرطين من المؤمنين إذ ليس لهم ولى سواء تعالى يخافون

الحشر بدون نصرته ، وإنما الذي يخافونه الحشر بدون نصرته عز وجل « اهـ . وقد  
نخص كلامه السيد الإلوسي في روح المعاني وقال « هو تخليق لم أره لغيره ويصغر  
لديه مافي التفسير الكبير ، وأهل ماروى عن ابن عباس والحسن (رض) لم يثبت  
عنهما فتدبر « اهـ ومراده بما روى عن الخبر والحسن هو أن الآية نزلت في المؤمنين :  
ونقول قد تدبرنا الكلام فوجدنا أن هذا الذي سميت به تحقيقاً تنقطع وتكلف  
بعيد عن سياق الآية وسياقها ، بل ولا يعجايب بهذا الرجل وعمادك عليه في حل نفسك  
لما خفي عن ذهنك المغير تكلفه هذا الذي خالف فيه المأثور المتبادر من النظم السكريم  
الموافق للحال الذي نزلت فيه السورة ، فجعل الإنذار موجهاً إلى من لا يكاد يوجد  
أحد منهم في مكة من أهل الكتاب وشذاذ المشركين . ولا حاجة في حال توجيه  
الإنذار إلى المؤمنين إلى تخصيصه بالفرطين منهم ، ولم يكن في المؤمنين يومئذ مفرط  
ولا مقصر ، بل كلهم سابق باخيرات مشمر ، فهم السابقون لأولون الذين شهد الله  
تعالى لهم ، وأثبت في كتابه رضاه عنهم ، والمأثور أن هؤلاء الذين أمر (ص) بإنذارهم  
هم الذين نهى عن طردهم بقوله عز وجل

﴿ ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهي ﴾ روى أحمد  
وابن جرير وابن أبي حاتم والطبراني وغيرهم عن عبد الله بن مسعود قال : مر الملائكة من  
قريش عن النبي (ص) وعنده صهيب وعمار وخباب ونحوهم من ضعفاء المسلمين  
فقالوا يا محمد رضيت بهؤلاء من قومك ؟ أهؤلاء من الله عليهم من بيننا ؟ أنحن نكون  
تبعاً لهؤلاء ؟ اطردهم عنك فاعلمك إن طردتهم إن تتبعك فأنزل فيهم القرآن (وأنذر  
به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم - إلى قوله - أليس الله بأعلم بالشاكرين) وقيل  
إلى قوله (سبيل الجرمين) وأخرج ابن جرير وابن المنذر عن عكرمة قال : مشى عتبة بن  
ربيع وشيبة بن ربيعة وقرظة بن عمرو بن نوفل والحرث بن عامر بن نوفل في أشراف  
الكفار من بني عبد مناف إلى أبي طالب فقالوا له : لو أن ابن أخيك طرد عنا هؤلاء  
الأعبد فإنهم عبيدنا وعسقاؤنا <sup>(١)</sup> كان أعظم له في صدورنا وأطوع له عندنا وأدنى  
لاتباعنا إياه وتصديقه . فذكر ذلك أبو طالب للنبي (ص) فقال عمر بن الخطاب :

(١) الأعبد جمع عبد والعسقاء جمع عسيف وهو الأجير .

لوفعلت يارسول الله حتي ننظر مايريدون بقولهم ، وما يصيرون اليه من أمرهم ،  
فأنزل الله ( وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم - إلى قوله - أليس الله  
بأعلم بالشاكرين ) قال وكانوا بلالا وعمار بن ياسر وسالم مولى أبي حذيفة وصبيحا  
مولى أسيد ومن الخلفاء ابن مسعود والمقداد بن عمرو وواقد بن عبد الله الحنظلي  
وعمر بن عبد عمرو ذو الشمالين ومرثد بن أبي مرثد وأشباههم . ونزلت في أئمة  
الكفر من قريش والموالى والخلفاء ( وكذلك فتننا بعضهم ببعض ايقولوا ) الآية -  
فلما نزلت أقبل عمر بن الخطاب فاعتذر فأنزل الله ( وإذا جاءك الذين يؤمنون  
بآياتنا ) الآية - هذا أقوى ماورد السيوطي في الدر المنثور ، واختصر الروایتين في  
لباب النقول ، ولا ينافي هذا نزول السورة دفعة واحدة وكون هذه الآيات ليست مما  
استثناه بعضهم وبيناه في الكلام عليها قبل الشروع في تفسيرها ، لأن قولهم إن كذا  
نزل في كذا يصدق بنزوله وحده وبنزوله في ضمن سورة كاملة أو سياق من سورة  
لكن ظاهر ما زاده عكرمة من نزول ( وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا ) في عمر يدل  
على أن نزولها كان بعد اعتذاره وإن اعتذاره كان بعد نزول ما قبلها . ويعارض هذا  
المظاهر ماورد في نزولها دفعة واحدة وكون هذه الآية ليست مما استثنى وهو أثبت  
من هذه الرواية وماورد في سبب نزول الآية أيضاً وسيأتى قريباً وحينئذ يقال إما  
أن الزيادة غير مقبولة ، وإما أن ظاهر العبارة غير مراد ، وإنما لم ترد الرواية من أصلها  
مع أن في سندها من المقال ما فيه <sup>(١)</sup> لأن نزول الآيات الأولى في ضعفاء الصحابة  
هو الواقع الذي لا منحدرة عنه والروايات فيه مبنية للواقع يؤيد فيه بعضها بعضاً  
فلا يضر في مثله ضعف الراوى ببذعة أو بتدليس أو تحديث بعد اختلاط أو نحو  
ذلك من العلل التي في رجال هذه الرواية

أما كون هذا هو الواقع فمعلوم من السيرة النبوية ومن سنة الله تعالى في خلقه

(١) قال ابن جرير حدثنا القاسم حدثنا الحسين عن حجاج عن ابن جريح عن سكرمة  
وذكره . فرأس هذا السند عكرمة فيه مقال من حيث البدعة والرأى وابن جريح  
كان على فضله مدلساً وقد عنعن هنا ومن روى عنه من الضعفاء حجاج بن روح  
وحجاج بن فروخ ومن الثقات حجاج بن محمد المصيص الأعور ولكنه خلط أخيراً

المبينة في آيات كثيرة من كتابه وهو أن أول أتباع خاتم الرسل (ص) كتابع من تقدمه من إخوانه الرسل (ص) أكثرهم من الضعفاء النقرء وإن أعداءه كأعدائهم هم المنزفون من الأكابر والرؤساء، وإن هؤلاء الأعداء المستكبرين عن الإيمان كانوا يحتقرون السابقين إلى الإيمان ويذمونهم ويمدون أنفسهم معذورين أو محقين بعدم رضائهم لأنفسهم بمساواتهم ، وتارة يقترحون على الرسل طردهم وابعادهم ، قال الله تعالى في سورة سبا ( ٣٤ : ٣٤ ) وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون ٣٥ وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذبين ) وقال تعالى في سورة هود كما يقول الملائة أي الأشراف من قوم نوح عليه السلام له ( ١١ : ٢٧ ) وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي ) وقوله لهم ( ٢٨ ) وما أنا بطارد الذين آمنوا أنهم ملاقوا ربهم - إلى قوله - أفلا تذكرون ) وقد حكى الله عن كفار قريش أنهم قالوا في هؤلاء الضعفاء السابقين إلى الإسلام ( ٤٦ : ١٠ ) لو كان خيراً ما سبقونا إليه ) وقال في شأنهم من سورة مريم ( ١٩ : ٧٢ ) وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين كفروا للذين آمنوا أي الفريقين خير مقاماً وأحسن ندياً ٧٣ وكم أهلكنا قبهم من قرن هم أحسن أثاثاً ورثيا )

ومعنى الآية هنا ولا تطرد أيها الرسول هؤلاء المؤمنين الموحدين الذين يدعون ربهم بالفداء والعشى أي في أول النهار وآخره أوفى عامة الأوقات لأنه يكنى بطرفي الشيء عن جلته، يقال يفعل كذا صباحاً ومساءً ، إذا كان مداوماً عليه ، وإذا أريد بالفدو والعشى حقيقتهما فيحتمل أن يراد بالدعاء الصلاة لأنها كانت في أول الإسلام صلاتين إحداها في الصباح والأخرى في المساء ، وروي عن مجاهد أن المراد صلاتا الصبح والعصر ، وإلا فالدعاء يشمل الدعاء الحقيقي والصلاة والقرآن المشتملين عليه والفداء والفدوة كالبكرة ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ، والعشى آخر النهار وقيل من المغرب إلى العشاء وقيل من بعد الزوال . وقرأ ابن عامر ( بالفدوة ) بضم الغين وفتح الواو ويساعده رسم المصحف لأن الكلمة فيه بالواو كاصولة والزكوة والباقون بالفداء بفتح الغين وقلب الواو أثماً لتحريكها وانفتاح ما قبلها حسب انقاعدة واستعملت غدوة بالضم بالتوين وبغير التنوين كبكرة ومعرفة بالأنف واللام كما

نقل سيبويه عن الخليل فإذا نوت قصد بها صباح يوم غير معين وإذا لم تنون قصد بها صباح معين ، ولعل الأكثر في استعمالها أن تكون بغير الألف واللام ، وقد ظن أبو عبيد أن هذا مطرد ، ولم يعلم أن قراءة ابن عامر رواية متواترة يثبت بها تعريف الغدوة في أصح الكلام ، بل ظن أنها خطأ جاء من جهة الرسم فخطأ من قرأ بذلك ، وحسبك في تحطئه هو أن القراءة متواترة وإن لم ينقل الخليل - وكذا المبرد - تعريفها عن العرب . والمشهور أن منع صرف غدوة وبكرة للعلمية الجنسية وقيل للعلمية الشخصية<sup>(١)</sup>

وقوله تعالى « يريدون وجهه » حال من ضمير يدعون ، أى يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون بهذا الدعاء وجهه سبحانه وتعالى ، مبتغين مرضاته ، أى يتوجهون به إليه وحده مختصين له الدين فلا يشركون معه أحداً ولا يرجون من غيره عليه ثواباً . ولا يتوقعون به من أجد مدحاً ولا نفعاً ، فهذا التعبير يدل على الإخلاص لله تعالى في العمل وابتغاء مرضاته به وحده وعدم الرياء فيه كما قال تعالى حكاية عن المطعمين الطعام على حبه ( إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا ) وكما قال في الأتقي الذي ينفق ماله ليتزكى به عند الله تعالى ويكون مقبولاً .

( ١ ) ذهب شيخنا في أعلام الأجناس إلى أن أصلها أسماء أجناس خصص كل منها بفرد معين لسبب عرض إفسار علم شخص ، ثم جهل عين ذلك الفرد وجار اللفظ يطلق على كل فرد مثله كإطلاق علم الشخص ، فسمى علماً باعتبار التشخص الفردي في كل استعمال له وقيل علم جنس لأنه يصح إطلاقه على كل فرد من أفراد ذلك الجنس لسكن باعتبار التشخص ، سمعت نحو هذا منه في طرابلس الشام وأنه قاله لسائل سألته في تونس عند رحلته الأولى إليها عن الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس ومثال ذلك لفظ أسامة هو ليس اسماً للجنس الأسد كلفظ الليث مثلاً ، وليس الآن اسماً للأسد معين إذا مات بطل استعمال الاسم بعوته إلا إذا أطلق بوضع آخر على أسد آخر معين ، بل يطلق على كل أسد معين إذا خوطب أو حكي عنه عند رؤيته أو نسبة فعل إليه كإقتراس حيوان أو إنسان أو لعب أو صراع مما يسخر الناس له الأسود كغيرها من السباع وكذلك غدوة إذا استعملت في أول يوم معين تعد علم جنس فتكون معرفة غير مصروفة يقال : أتيت غدوة فلم أجده - والمراد غدوة النهار التي يتكلم فيه المستكلم أو يحكى عنه إن كان ثم حكاية .



مرضيا لديه ( وما لأحد عنده من نعمة تجزى \* إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى \*  
 ولسوف يرضى ) ولعل أصل ابتغاء الوجه بالعمل هو أن يعمل ليواجه به من عمل  
 لأجله فيعتنى باتقائه ما لا يعتنى باتقان ما يعمل ليرسل إلى من عمل له أو لأنه مطلوب  
 في الجملة من غير أن يلاحظ العامل أن من يعمل له يراه ، فضلا عن كونه هو  
 الذى يعرضه بنفسه على من يريد التقرب اليه به ، وذلك أن الأعمال التى تعمل للملوك  
 والأمراء منها ما يروونه البتة كأن يكون لما لا يطلعون عليه من أعمال الخدمة فى  
 قصورهم ، ومنها ما يروونه رؤية إجمالية مع كثير من أسأله ، وما يروونه منها يعرضه  
 عليهم عمالهم وحجابههم ، ومنها ما قد يعرضه العامل بنفسه ويقابل وجه الملك به ،  
 ولا شك أن هذا النوع من العمل هو الذى يعتنى به أكمل الاعتناء ولا يفكر العامل  
 له فى وقعه عند الحجاب أو الوزراء أو غيرهم من بطانة الملك أو حاشيته لعلمه بأنه  
 هو الذى سيرضه عليه ويلقاه به ، فيكون هم محصوراً فى جعله مرضيا عنده  
 جديراً بقبوله وحسن الجزاء عليه .

ولا يغرنك ماتخيله بعض الصوفية من جعل ابتغاء ثواب الله تعالى منافيا  
 لا ابتغاء مرضاته أو ابتغاء وجهه فالحق أن لا منافاة وأن الكمال فى الجمع بين الأمرين  
 وأن العمل لأجل الذات التى يفسرون بها الوجه مع عدم قصد الرضاء ولا الثواب  
 من النظريات التى لايسهل إثبات إمكانها ولا مشروعيتها ، ولا ينكر ما يعرض  
 لبعض الناس من الأحوال النفسية التى ينحصر تخيلهم فيها ، حتى يظنوا أنها حقيقة  
 ثابتة فى نفسها ، وصاحب تلك الحال لا يعرف حقيقة الذات ولا يعقل معنى كون  
 العمل لها ، نعم إن من الواقع الذى لا ينكر أن يقصد العامل بعمله النجاة من عقاب  
 النار ، أو الفوز بنعيم الجنة ، وأن هذا حسن ومحمود شرعا ، ولكنه دون مرتبة  
 الكمال الذى هدى اليه القرآن وهو أن يقصد المؤمن بالعمل الصالح تزكية نفسه  
 وتكليفها لتكون أهلا للقاء الله ومحلا لمرضاته وثوابه فى دار كرامته ، وأعلى الثواب  
 رضوان الله تعالى وكمال العرفان والعلم به المعبر عنه فى الأحاديث الشريفة برؤية  
 وجهه الكريم ، بلا كيف ولا تشبيه ولا تمثيل ، وقد قربنا هذا المعنى العالى فى  
 باب الفتوى من المنار فيراجع فيه ، ولعلنا نعود اليه فى التفسير .

﴿ ما عليك من حسابهم من شيء ، وما من حسابك عليهم من شيء فطردهم ﴾  
 أى ما عليك شيء مما من أمر حساب هؤلاء الذين يدعون ربهم بالعداة والعشى لاعلى دعائهم ولا على غيره من أعمالهم الدينية - كما تدل على ذلك صلة الموصول - وإلا فظاهر تأكيد النفي عمومه ، كما أنه ليس عليهم شيء مما من أمر حسابك على أعمالك حتى يمكن أن يترتب على هذا أو ذاك طردك إياهم بإساءتهم في عملهم أو في محاسبتك على عملك ، فإن الطرد جزاء وإنما يكون على عمل سيء يستوجب ولا يثبت إلا بحساب والمؤمنون ليسوا عبيداً للرسول ولا أعمالهم الدينية لهم ، بل هى لله تعالى يريدون بها وجه لا أوجه الرسل ، وحسابهم عنده تعالى لا عليهم ، وإنما الرسل هداة معلمون ، لأر باب ولا مسيطرون ( ٨٨ : ٢١ ) فذكر إنما أنت مذكر ٢٢ است عليهم بمسيطر وإذا لم يكن للرسول حق السيطرة على الناس ومحاسبتهم على أعمالهم الدينية فليس للناس عليهم هذا الحق بالأولى ، والمأثور عن النصارى أن المسيح عليه السلام كان يسمى معلماً ، وأن أتباعه فى عهده كانوا يسمون تلاميذ . وأما أتباع نبينا ( ص ) فقد اختار لهم كلمة الأصحاب الدالة على المساواة تواضعاً ، على أن من أصول شريعتهم الكاملة أنه ( ص ) مساوٍ فى أحكامها لسائر المؤمنين فيما يحب ويندم ويحل ويحرم ويباح ويكره إلا ما خصه الله تعالى به من الأحكام ، ولم تكن تلك الأحكام الخاصة من قبيل ما يعهد الناس من امتياز الملوك على الرعايا من أمور الأبهة والزينة والعظمة الدنيوية والنعيم ، بل هى أحكام شاقة لا يقوى على القيام بها غيره ( ص ) كوجوب قيام الليل عليه وكون ما تركه صدقة للأمة لا إرثاً لذريته ، وكفالته عدة أزواج من الأرمال أكثرهن مسنات يساوى بينهن وبين عائشة الجميلة الصورة . البارعة الذكوة فى كل ما يملك من نفسه وذات يده ( وحكمة تعددهن قد فصلناها فى تفسير آية تعدد الزوجات من أول سورة النساء ص ٣٧ ج ٤ تفسير ثم زناها بياناً فى المنار ) وقيل إن المراد هنا الحساب على الرزق والفقر إذا زعم المشركون أن أولئك الضعفاء ما آمنوا به ( ص ) إلا لأنهم يجدون عنده رزقاً وأنهم ليسوا بصادقين فى إيمانهم ، فكان الله تعالى يقول له ليس عليك من حساب رزقهم ولا عليهم من حساب رزقك شيء وإنما يرزقكم الله جميعاً . وحمل الآية على هذا ضعيف وإن نقل

عن ابن زيد ، والأول منقول عن عطاء وعليه الجمهور ، وإذا صح أن كبراء المشركين طعنوا في إيمان ضعفاء المسلمين ، فالأقرب أنهم قصدوا بذلك الكيد للفرقة بينهم وبين الرسول ( ص ) وصدد سائر الضعفاء عنه بأن عقبتهم الطرد والإبعاد ، كما يصدقون الأقوياء والكبراء ، بإثارة الحية والكبرياء ، فإن كان فيهم من أساء الظن ببعض أولئك السابقين الكرام لا حتقارهم بإيهم فإنما كان في أول العهد بإسلامهم ، قبل أن كان ما كان من فتنهم ، فقد فتنوهم بأنواع من العذاب ليرجعوا إلى الشرك ، كالجوع والحبس والضرب ، بل كانوا يكون بعضهم بالنار كما فعلوا بآل ياسر ، أو رضعهم حرارة الأبدان على الرمل الحصى بهجير الصيف كما فعلوا ببلال .

وقوله تعالى ﴿ فتكون من الظالمين ﴾ جواب للنهي عن الطرد ، وأما قوله قبله « فتطردهم » فهو جواب لنفي الحساب تنتهي به الجملة الاعتراضية المعلقة لعدم جواز الطرد ببناء تقيمه على نفي سببه الذي يتوقف جوازه عليه . وجوز الزخشرى وغيره عطف الثاني على الأول ، وأورد عليه إرادات أحيب عنها بسببولة ، وجوز بعضهم كون الأول جواب النهي والثاني معطوف عليه ، وأوردوا عليه ما لا يحجب عنه إلا بتكلف . والمعنى على الأول - وهو الصحيح - لا تطرد هؤلاء فتكون بطردك إيهم من جنس الظالمين ومعدوداً في زميرتهم ، لأن طردهم لا يكون حقاً وعدلاً إلا إذا كان جزاء على إساءتهم في الأعمال التي يعملونها لمن له حق حسابهم وجزائهم عليها ، ولست أنت بصاحب هذا الحق ، حتى يتأني أن تجرى فيه على صراط العدل ، ذلك بأن نعمهم هو عبادة الله تعالى وحده يريدون بها وجهه ، لحسابهم وجزاؤهم عليه وحده ، كما قال نوح عليه السلام (إن حسابهم إلا على ربى لو تشعرون) . فوجه الكون من الظالمين أن الطرد لو حصل يكون حكماً غير جائز لمن لا يملك الحكم لذاته « إن الحكم إلا لله » والله لم يفوض إليه هذا النوع منه ، ثم إنه جائز في موضوعه ، مع كونه غير جائز في صورته وشكله ، إذ هو ظلم للمحكوم عليهم لأنهم أولى الناس بقر به ( ص ) والاستفادة منه ، وظلم لنفس الحاكم - وحاشا أن يقع منه - لأنه يناقى مصاحبة الدعوة ، فلما كان ظالماً من الجهات الثلاث قال ( فتكون من الظالمين ) ولم يقل فقطظهم أو فتكون ظالماً لهم أو فيكونوا من المظلومين .

والآية متممة لبيان وظائف الرسول من الجهة السلبية إذا صرح فيها بأنه (ص) لا يملك حساب المؤمنين ولا جزاءهم بعد أن صرح بأنه لا يملك التصرف في الكون ولا يعلم الغيب وبأنه ليس ملكاً ، ونيس العرض منها التشديد في تنفير النبي (ص) عن طرد المؤمنين لأنه كان رضى بذلك كما زعم بعض المفسرين ، وحاشاه (ص) أن يرضى بذلك أو يميل إليه بعد أن عاتبه ربه على الاعراض والتلغى عن الأعمى (عبد الله بن أم مكتوم) لما جاءه يطالب العلم والهدى منه وهو (ص) متصد لدعوة بعض كبراء قريش طامع في هدايتهم وخاف أن يفوته ذلك بإقباله على ذلك الأعمى الفقير ، كما هو مبين في أول سورة (عبس وتولى) والمروى أنها نزلت قبل سورة الأنعام . وقد اغتر من زعم ذلك برواية منسكرة باطلة ، وهى ما رواه ابن أبي شيبة وابن ماجه وابن جرير وأبو الشيخ والبيهقي في الدلائل وغيرهم عن خباب قال : جاء الأقرع بن حابس التميمي وعيينة بن حصن الفزاري فوجدا رسول الله (ص) مع صهيب و بلال وعمر وخباب فاعداً في ناس من الضعفاء من المؤمنين فلما رأوهم حول النبي (ص) حقروهم فأتوه فخلوا به وقالوا نريد أن تجعل لنا منك مجلساً تعرف لنا به العرب فضلنا فين وفود العرب تأتيك فنستحى أن ترانا العرب مع هذه الأعباء فإن نحن جئناك فأقمهم عنا فإذا نحن فرغنا فقمهم معهم إن شئت . قال « نعم » قالوا اكتب لنا عليك كتاباً ، قال فدعا بصحيفة ودعا عبياً ليكتب ونحن قعود في ناحية . فنزل جبريل فقال ( ولا تطرد الذين يدعون ربهم ) الآية . فرمى رسول الله (ص) الصحيفة ثم دعا فأتيناه . قال الحافظ ابن كثير بعد إيراد سند عبد ابن أبي حاتم : ورواه ابن جرير من حديث أسباط به ، وهذا حديث غريب فإن هذه الآية مكية والأقرع بن حابس وعيينة إنما أسلما بعد الهجرة بدهر . اه وأقول أن هذه الرواية باطلة من وجوه منها ما ذكره الحافظ ابن كثير من تأخر إسلام الأقرع وعيينة . وظاهر ما في الإصابة أن الأقرع بن حابس أسلم قبيل فتح مكة وصرح الحافظ الذهبي بأنه أسلم بعد الفتح ويؤيده ما في السير . وأما عيينة فقد أسلم سنة خمس ، ولم يعرف الرجلان النبي (ص) قبل إسلامهما ولم يكونا من أشراف مكة بل كانا من جفاء الأعراب ولما أسلما كانا من صنف المؤلفة قلوبهم ، ومنها أنهما ذكرا قدوم الوفود

على النبي (ص) ولم يكن ذلك في مكة بل كان الناس فيها يصدون عنه صدوداً، وإنما كان في أواخر عمره (ص) بعد الهجرة ومنها ما تقدم آنفاً من عدم جواز إجابته (ص) مثل هذا الطلب ولو مع القصد الحسن بعد قوله تعالى له « كلا » في سورة عبس . وقد استشكل بعض المفسرين قوله تعالى ( وما من حسابك عليهم من شيء ) بناء على أن تعليل نفي ملك النبي (ص) لطردهم يتم بنفي كونه يملك شيئاً من حسابهم ، وأن هذه الزيادة وإن كانت حقاً لا يظهر لها دخل في التعليل . ويحاج على طريقتنا بأن طرد القوى للضعيف أو الكبير للصغير قد يترتب على محاسبة كل منهما للآخر فكم من قوى حاسب ضعيفاً على عمل وجازاه عليه بالطردهم وكم من ضعيف حاسب قوياً على حقه وطالبه به أو على حق من حقوق أمته فطرده القوى لمناقشته إياه الحساب ؟ فلما بين ههنا أنه لاحق لأحد الفريقين في حساب الآخر على شيء ما علم أن القوى منهما لاحق له في طرد الضعيف بحال من الأحوال فإذا لا يكون طرده إياه - إن وقع - إلا ظلماً ، وعلى تقدير التسليم يقال إنه لا يستنكر في الكلام المراد به الهداية والإرشاد أن يزداد فيه من الفوائد الاستطردية ما يتناسب المقام ، فلما بين تعالى للرسول أنه لم يجعل من حقه على المؤمنين أن يحاسبهم على أعمالهم الدينية ويجازيهم عليها ، لأن هذا من حق ربهم وإلههم ، لا من حق رسولهم ، بين له أيضاً أنه لم يجعل من حق المؤمنين على الرسول أن يحاسبوه على شيء من أعماله الخاصة به ولا العامة كتبليغ الدين وبيانه ، ولو شاء لفعل ، كما جعل حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لبعض المؤمنين على بعض ، سواء في ذلك أتمتهم ورعيتهم ، فالإمام (السلطان) راع وهو مسئول عن رعيته لأهل الحل والعقد من الأمة أن يحاسبوه كما يحاسب هو من دونه من العمال ، وليس لأحد من الناس أن يحاسب الرسول على سياسته أو تبليغه دعوة ربه ، واسكن للرسول أن يحاسب الناس على معاملة بعضهم ببعض عند ما يكونون أمة مقيدة في أعمالها الدينية بشريعة ذلك الرسول ، ولما نزلت سورة الأنعام لم يكن المسامون كذلك ، والظاهر أن عموم النفي فيها قد خصص بعد الهجرة عند من فهم منه العموم وعقدنا أن المراد منه في الأصل خصوص العبادة والإخلاص فيها وهو محكم باق على عمومه ، وقال الزمخشري في نكتة ضم الجملة

الثانية إلى الأولى : قد جعلت الجملتان بمنزلة جملة واحدة وقصد بهما مؤدى واحد وهو المعنى في قوله (ولا ترزوا رزوز أخرى) ولا يستقل بهذا المعنى إلا الجملتان جميعاً ، كأنه قيل لا تتواخذ أنت ولا هم بحساب صاحبه اه أى لا يؤاخذ أحد منكم بحساب الآخر ، وقال أبو السعود وذكر قوله (وما من حسابك عليهم من شيء) مع أن الجواب قد تم بما قبله للمبالغة في بيان انتفاء كون حسابهم عليه (ص) بنظمه في سلك ما لاشبهة فيه أصلاً وهو انتفاء كون حسابيه عليه السلام عليهم على طريق قوله تعالى (لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) اه ثم زعم أن ما قاله الزمخشري غير حقيق بجملة شأن التنزيل وتبعه الألوسي كعادته ولم يعز الكلام إليه هنا ، ولعل المتأمل يرى أن ما قلناه هو التحقيق بجلال شأن التنزيل لأنه على كونه هو المتبادر من الكلام مبنى على التأسيس ، وبقائه محكماً لم يطرأ عليه نسخ ولا تخصيص ، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل قال الألوسي : وتقديم خطابه (ص) في الموضعين قيل للتشريف له عليه أشرف الصلاة وأفضل السلام وإلا كان الظاهر : وما عليهم من حسابك من شيء : بتقديم على وجوبها كما في الأول وقيل إن تقديم عليك في الجملة الأولى للقصد إلى إيراد النفي على اختصاص حسابهم به (ص) إذ هو الداعى إلى تصديه عليه الصلاة والسلام لحسابهم اه والصواب أن التقديم في الموضعين جاء على الأصل العام في اللغة وهو تقديم الأهم بحسب سياق الكلام ، والأهم في الأول النفي وفي الثاني المنفى ، أعنى الأهم في كل موضع ما يتعلق به (ص) لأنه تعليل لا انتفاء عمل له (وهو الطرد) مترتب على ذلك النفي ، ولو كان الثاني تعليلاً لعمل لم لقال : وما عليهم من حسابك من شيء فيطردوك ، وما شرحناه في تفسير الجملتين يغنى عن التفضيل في بيان هذا المعنى

والآية تدل على نفي الرياسة الدينية المعمودة في الملل الأخرى وهى سيطرة رؤساء الدين على أهل دينهم في عقائدهم وعباداتهم وبحسابتهم عليها ، وعقاب من يرون عقابه منهم حتى بالطرد من الدين والحرام من حقوقه ، ويجب في بعض تلك الملل أن يعترف كل مكلف من ذكر وأنثى للرئيس الدينى بأعماله النفسية والبدنية وللرئيس أن يغفر له ما يعترف به من المعاصي ، ويعتقدون أن مغفرة الله تعالى تتبع مغفرته

وإذا كان الله تعالى لم يجعل للرسول الذى أوجب طاعته حق محاسبة الناس على أعمالهم الدينية ونيتهم فيها ولا حق طردهم من حضرته - دع حق طردهم من الدين - فكيف يمكن أن يكون لمن دونه من الأمراء أو القضاة أو غيرهم من الرؤساء مثل هذا الحق ؟ ويستنبط من الآية أن لا يجوز لرؤساء المدارس الدينية ولا ينبغي لغيرهم عقاب أحدهم طلاب العلم بالحرمات من بعض الدروس فضلاً عن طرده من المدرسة، وحرمانه من تلقى الدين والعلم البيتة، ولكن قد يجوز ذلك بمقتضى نظام للأجل الانتقام . وقد كان من هدى الرسول (ص) تأليف قلوب ضعفاء الايمان حتى بعددوة الإسلام وإعزازه، بل كان يعامل المنافقين بما يقتضيه ظاهر إسلامهم، عملاً بقاعدة بناء الأحكام على الظواهر، وإن الله هو الذى يتولى السرائر ، فأين هذا من طرد كلمة المؤمنين السابقين الأولين ، الذين لم يكن لهم حظ دينوى من إسلامهم إلا الصبر على البلاء المبين ؟

﴿ وكذلك فتننا بعضهم ببعض ﴾ أى ومثل ذلك الفتن - أى الابتلاء والاختبار العظيم ، الذى دل عليه النظم الكريم ، بمعونة وقائع الأحوال ، وما كان عند نزول السورة من التفاوت بين المؤمنين والكفار ، فتننا بعضهم ببعض، أى جعلنا بحسب سنتنا فى غرائر البشر وأخلاقهم بعضهم فتنه لبعض نظير به حقيقة حاله غير مشوبة بشيء من الشوائب التى تلتبس بها فى العادة كما يظهر للصائغ حقيقة الذهب والفضة يفتنهما بالنار أو يعرضهما على الفتانة ( حجر الصائغ ) ﴿ ليقولوا :

أهؤلاء من الله عليهم من بيننا ﴾ أى ليرتب على هذا الفتن أن يقول المفتونون من الأقوياء المستكبرين، فى شأن الضعفاء من المؤمنين ، أهؤلاء الصعاليك من العبيد والموالى والفقراء والمساكين من الله عليهم فخصهم بهذه لنعمة العظيمة من جعلتنا ومجموعنا أو من دوننا من الأتقال بنعمة عظيمة أو نعم كثيرة، والاستفهام لانكار والتعجب ، يعنون أنه لا يتأتى ذلك لأنهم هم المفضون عند الله تعالى بما أعطاهم من التقى والثروة ، والجاه والقوة ، فهو كان هذا الدين خيراً لمنحهم إياه دون هؤلاء الضعفاء ، قياساً على ما أعطاهم قبله من الجاه والثراء ، ومن شواهد هذا القياس ما حكاه الله عنهم فى قوله ( ٤٦ : ١٠ ) وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيراً ما سبقونا إليه ) وقوله ( ٤٣ : ٣٠ ) وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ) الخ قال المفسرون أى

عظيم بالمال والجاه كالوليد بن المغيرة الخزومي من مكة وهي إحدى القريتين أو عروة ابن مسعود الثقفي من الطائف وهي القرية الأخرى . - وقيل المراد بعظيم مكة أبو جهل - والشواهد على هذا القياس المحلي كثيرة عنهم وعن غيرهم .

وقد رد الله تعالى عليهم بقوله ﴿ أليس الله بأعلم بالشاكرين ﴾ وهذا الاستفهام للتقرير على أكمل وجه لبنائه على إحاطة علمه تعالى ، ووجه الرد أن الحقيق بمن الله وزيادة نعمه إنما هم الذين يقدرونها قدرها ، ويعرفون حق النعم بها ، فيشكرونها ، باستعمالها فيما تتم به حكمته وتنال مرضاته - لا من سبق إنعامه عليهم فكفروا وبطروا ، وعتوا عن أمره واستكبروا ، بل هؤلاء جديرون بأن يسلب منهم ، ما كان أنعم به عليهم ، وبهذا مضت سنته في عبادته ، ولولا ذلك لكانت النعم خالدة تالدة لا تنزع ممن أوتيتها ، بل تزداد وتضاعف له وإن كفر بها ، وإذا ما افتقر غنى ، ولا ضعف قوى ، ولا ذل عزيز ، ولا ثل عرش أمير ، وهل الحق الواقع لإخلاف هذا ؟ وهل قن أولئك الكبراء إلا بالواقع لهم من الغنى والقوة فظنوا تقصر نظرهم ، وغرورهم بحاضرهم ، وجهلهم بسنة الله في أمثالهم ، إنه تعالى ما أعطاهم ذلك إلا تكريماً لذوتهم . وتفضيلاً لهم على غيرهم ، حتى إن أحدهم ليحسب أن هذا حقه على ربه في الدنيا والآخرة ، وإن كان لا يؤمن بالآخرة ، كما بين تعالى ذلك بقوله ( ٤١ : ٤٩ ) ولئن أذقناه رحمة منا من بعد ضراء مسته ليقولن هذا لى وما أظن الساعة قائمة ولئن رجعت إلى ربي إن لى عنده للحسنى ) وأنزل في العاصي بن وائل من طغاة قريش ( ١٩ : ٧٧ ) أفرأيت الذى كفر بآياتنا وقال لأوتين مالا وولداً ) أى فى الآخرة - الآيات - وقال بعض المغرورين بهذا القياس :

لقد أحسن الله فيما مضى كذلك يحسن فيما بقى

وقد كشف الله تعالى هذا الغرور فى آيات كثيرة وضرب لأصحابها الأمثال كمثل ذى الجنتين فى سورة الكهف ، وزجر أهله وأضدادهم فى سورة القجر ، وفصل لهم الحقيقة فى سورة الإسراء ، بقوله ( ١٧ : ٢٠ ) كلاً نمد هؤلاء وهؤلاء )

وهذا الرد على المشركين هنا يدل على أنه لا يدوم لهم من النعم ما اغتروا به ، ولا يبقى المؤمنون على الضعف الذى صبروا عليه ، بل لا بد أن تنعكس الحال ، فيسلب



أولئك الأقوياء ما أعطوا من القوة والمال، وتدول الدولة لهؤلاء الضعفاء من المؤمنين، فيكونوا هم الأئمة الوارثين، لأن الله تعالى وفقهم للإيمان وأودع في أنفسهم الاستعداد للشكر وهو يجب المزيد ( ١٤ : ٩ ) وإذ تأذن ربكم لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابى لشديد ) وكذلك كان، وصدق وعد الرحمن، وظهور إعجاز القرآن، وما بعد بيان الله تعالى من بيان، وإننا نرى الناس عن هدايته غافلون، وبوجوه إعجازه جاهلون، حتى إن فيمن يسمون المسلمين منهم، من يفتن بشبهة أولئك المشركين المداخضة، فيجعلها حجة ناهضة، تارة على تفضيل الأغنياء على الفقراء، وتارة على تفضيل الأمم القوية على الأمم الضعيفة، جاهلين أن الفضيلة الصحيحة في شكر النعم باستعمالها فيما يرضى الرب، لا في أعيان النعم التي ترى في اليد. فرب غنى شاكر، ورب فقير صابر، وكمن منعم سلب النعمة بكفرها، وكمن محروم أوقى النعم بالاستعداد لشكرها، ثم زيدت بقدر شكره لها، وكمن قوى أضعنه الله بيبغيه، وكمن ذليل أعزه الله بإيمانه وعمله.

هذا وإن ظاهر حكاية قول المفتونين من المشركين يدل على أن المراد بقوله ( فتننا بعضهم ببعض ) فتننا كبراء المشركين بضعفاء المؤمنين - أى اختبرنا به جاهلهم في كون تركهم للإيمان لم يكن إلا جحوداً ناشئاً عن الكبر والعلو في الأرض لا عن حجة ولا شبهة مما يظهرونه، ومفهومه أن ضعفاء المؤمنين السابقين لم يفتنوا بغنى كبراء المشركين وقوتهم، وقد زعم بعض المفسرين أنهم فتنوا وإن لم تبين الآية كيف كان ذلك إذ لم تحك شيئاً عن أساليبهم. وقد ورد في الاختبار العام قوله تعالى في سورة الفرقان ( ٢٥ : ٢٠ ) وجعلنا بعضهم لبعض فتنة أتصبرون ؟ ) أى جعلنا كلاً منكم اختباراً للآخر في اختلاف حاله معه بالغنى والفقير، أو القوة والضعف، أو الصحة والمرض، أو العلم والجهل، أو غير ذلك - هذا يحقر هذا ويبغى عليه، وهذا يحسد هذا ويكيد له. فاصبروا فإنه لا يسلم من هذه الفتن إلا الصابرون. نسأل الله تعالى أن يجعلنا من الصابرين الشاكرين.

(٥٤) وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَمٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٥٥) وَكَذَلِكَ نَقُصُّلُ الْآيَاتِ وَلِتَسْتَتِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ .

هاتان الآيتان متممتان للسياق فيما قبلهما بالجمع بين الإرشاد السليبي والايجابي للرسول (ص) في سياسته للمؤمنين فبعد أن نهأهم به عن طرد المستضعفين منهم من حضرته استيلاء لكبراء المتكبرين من قومه وطمعاً في إقبالهم عليه وسماحهم لدعوته وإيمانهم به كما اقترح عليه بعضهم أمره بأن يلقاهم كائر المؤمنين بالتحية والسلام والتبشير برحمة الله ومغفرته على الوجه المبين في الآية الأولى من هاتين الآيتين . وقد تقدم في سبب نزول (ولا تطرد الذين يدعون ربهم) من رواية عكرمة أن عمر بن الخطاب كان استحسن إجابة أشرف الكفر إلى اقتراحهم وأنه لما نزلت الآيات في ذلك أقبل فاعتذر فنزلت هذه الآية في قبول اعتذاره ، وتقدم أن الرواية ضعيفة ، وأن هذه الزيادة فيها غير مقبولة ، وأن روايات نزول الأنعام دفعة واحدة أقوى منها وهي معارضة لها . والآن رأيت في التفسير الكبير للرازي استشكل هذا باتفاق الناس على نزول هذه السورة دفعة واحدة ، وقد تقدم التحقيق في مسألة نزول السورة دفعة واحدة وفي زيادة رواية عكرمة ، ويعارضه أيضاً ما أخرجه جل رواة التفسير المأثور عن ماهان قال أتى قوم إلى النبي (ص) فقالوا إنا أنصبتنا ذنوباً عظيماً ، فأرد عليهم شيئاً فانصرفوا فأنزل الله (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) الآية فدعاهم فقرأ عليهم ، ولكن الرواية من مراسيل ماهان لا يحتج بها وليست صريحة كرواية عكرمة في معارضة نزول السورة دفعة واحدة إذ يجوز أن يكون النبي (ص) تلاها على من سأله عن ذنوبهم عند نزولها في ضمن السورة ومثل هذا التعبير كثير في كلام رواة التفسير . والظاهر أن الآية نزلت في معاملة جميع المؤمنين لافي عمر وحده كما في رواية عكرمة ولا فيمن سأله عن ذنوبهم كما في رواية ماهان - وإن فرضنا صحة الروايتين - ولا فيمن نهى عن طردهم خاصة كما يقول بعض

المفسرين ، بل في جماعة المؤمنين الذين كان أكثرهم من الفقراء المستضعفين الذين اقترح عليه (ص) طردهم فيدخلون فيها بمعونة السياق دخولا أوليا ، وهذا مااتفقه عبارتها وما سواه ثم تكلف لتطبيقه على الروايات .

و بعد كتابة ما تقدم والتوجه إلى بيان معنى الآية ومراجعة المصحف الشريف فيها وفيما قبلها كان أول ما تبادر إلى ذهني أن المراد بالذين يؤمنون بالآيات هناهم الذين كانوا يدخلون في الإسلام أنا بعد آن ، عن بينة وبرهان ، لا من آمنوا وأسلموا من قبل ممن نهى عن طردهم وغيرهم ، ذلك بأن الفعل المضارع « يؤمنون » يفيد وقوع الإيمان في الحال أو الاستقبال ، ولا يعبر به عن آمنوا في الماضي إلا بضرب من التجوز في الاستعمال - كما يعبر بالماضي عن المستقبل أحيانا لئلا تفتضى ذلك - كإرادة تصوير ما مضى كأنه واقع الآن ، أو إعادة ما يتلو ذلك الماضي من التجدد والاستمرار ، ولا يظهر شيء من ذلك في هذه الآية ظهوراً ينسب يرجح صرف الفعل عن أصل معناه ، ولا يمكن قديرادبه التعبير عن الشأن فإنه يكثر في الفعل المضارع إذا كان صلة الموصولين<sup>(١)</sup> ويرجع الأصل هنا تطبيق السياق على حال الناس في زمن نزول السورة والجملة الشرطية التي افتتحت بها الآية ، وإنا نبين ذلك بما يظهر به التناسب بين الآيات أتم الظهور :

كان جمهور الناس كافرين إما كفر جحود وعناد ، وإما كفر جهل وتقليد للأباء والأجداد ، وكان يدخل في الإسلام الأفراد بعد الأفراد ، وكان أكثر السابقين من المستضعفين والفقراء ، وكان النبي (ص) يكون تارة مع هؤلاء المؤمنين يعلمهم ويرشدهم ، وتارة يتوجه إلى أولئك الكافرين يدعوم وينذرهم ، وكان المعاندون من كبارهم يقترحون عليه الآيات الكونية للتمجيز ، وتارة يحقرون شأنه بوجوده في عاة أوفاته مع أولئك الفقراء والمساكين ، وقد اقترحوا عليه طردهم من حضرته

( ١ ) مثال هذا قوله تعالى ( فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ) الآية أي الذين من شأنهم ذلك ، ومنه إذا رأيت الذين يدسون الدسائس ويلقون الفتن بين الناس فأعرض عنهم ، وأمثلة الأولين كثيرة في كلام المفسرين وشرح الحديث وغيره .

ولعلمهم كانوا يريدون بذلك أن ينفضوا من حوله ، وأن يكون منفراً لغيرهم عن الإيمان به ، وكان (ص) حريصاً على إيمان أولئك الكبراء لما تقدم بيانه فأرشدته ربه جلت حكمته في هذا السياق القولي الأخير من هذه السورة إلى أن يبين لمقترحي الآيات الكونية من الكفار أن حقيقة الرسالة لا تقتضي أن تكون قدرة الرسول وعلمه كقدرة الله تعالى وعلمه ، ولا أن يكون ملكاً من الملائكة حتى يقدر على ما لا يقدر عليه البشر من الآيات ، وبأن ينذر الذين يحشون ربهم من المؤمنين إنذاراً خاصاً بهم لأنهم هم الذين يرجى أن ينتفعوا بكل إنذار ، وبأن لا يطرد من حضرته منهم أولئك الذين يدعون ربهم بالعشى والابكار، يباعث النية الصحيحة والاخلاص ويستلزم ذلك أن يستمر على معاملتهم الأولى التي أمره الله تعالى بها في قوله ( ١٨ : ٢٧ ) واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالعقاة والعشى يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ، ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطاً ) فبعد هذا الارشاد في شأن الكفار المعادين والمؤمنين السابقين حسن أن يرشد الله رسوله (ص) إلى شيء في شأن الفريق الثالث من الناس وهم الذين يحيئون الرسول أنا بعد أن مؤمنين بآيات الله المثبتة للتوحيد والرسالة فيدخلون في الاسلام مذعنين لأمر الله ورسوله — وهم الذين أراد رؤساء المشركين تنفيرهم وحاولوا صدحهم — فأمره أن يبين لهم قبل كل شيء أنهم صاروا في سلام وأمان من الله تعالى لأن الله تعالى كتب على نفسه الرحمة فهو لا يؤاخذهم بما كان قبل الإسلام ، ومن عمل بعده سوءاً يجهاًل فاعليه إلا أن يمحوا أثره بالتوبة والاصلاح ، قال

﴿ وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم ﴾ السلام والسلامة مصدران من الثلاثي يقال سلم فلان من المرض أو من البلاء سلاماً وسلاماً ، ومعناها البراءة والعافية ، والسلام والمسالمة مصدران من الرباعي أيضاً يقال سلمه أي بارأه وتاركة ومنه ترك الحرب . والسلام من أسماء الله تعالى يدل على تزيهه عن كل ما يليق به من نقص وعجز وفناء وغير ذلك من عيوب الخلق وضعفهم . واستعمل السلام في المتاركة وفي التحية معرفة وتكررة ، يقال سلام عليكم والسلام عليكم ، وهو بمعنى الدعاء بالسلامة من كل ما يسوء . ويفيد تأمين المسلم عليه من كل أذى يناله من المسلم ،

فهو آية المودة والصفاء ، وثبت في التنزيل أن السلام تحية أهل الجنة يحيمهم بهار بهم جل وعلا ولا تكتفه الكرام ويحيى بها بعضهم بعضا ، وهو تحية الاسلام الذي هو دين السلم والمسالمة (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة) واختلفوا في هذا السلام هنا : أهو تحية أمر الله تعالى رسوله أن يبدئ بها الذين يؤمنون بآياته إذا جاءه إكراما خاصا بهم مخالفا للأصل العام ، وهو كون القادم هو الذي يلتقى السلام ، أم هو تحية منه تعالى أمر رسوله أن يبلغهم إيها عنه ، أم هو إخبار عنه تعالى بسلامتهم وأمنهم من عقابه ، قفى عليه ببدئهم بمغفرتهم ورحمته ؟ روى الأول عن عكرمة فهو خاص بمن قال إن الآية نزلت فيهم . والثاني عن الحسن والثالث عن ابن عباس وهو أظهرها ، والمراد بالآيات آيات القرآن ، المشتمة على حجج الله وآياته في الأنفس والآفاق ، وهذه الآية معطوفة على آية النهي ( ولا تطرد الذين يدعون ربهم ) الخ والآية التي بينهما معترضة بين فيها ابتلاء كبراء المشتركين بضعفاء المؤمنين ورجبتهم في طردهم وقوله تعالى ﴿ كتب ربكم على نفسه الرحمة ﴾ تقدم مثله في الآية الثانية عشرة من هذه السورة ، وكتابتها إيجابها على ذاته العلية وله أن يوجب على نفسه ما شاء ولا يرجب عليه أحد شيئا . فالرحمة من شؤون الربوبية الواجبة لاهلها عليها ، وأن في نظام القطرة البشرية ، وما سخر الله للبشر من أسباب المعيشة المادية ، وما آتاهم من وسائل العلوم السكسية ، ومن هداية الوحي الوهيبية ، لآيات بينات على سعة الرحمة الربانية ، وترية عبادها بها في حياتهم الجسدية والروحية . بل هي التي وسعت كل شيء ، ولكن كتابتها أمر آخر خص به بعض الخلق ، كما يأتي في سورة الأعراف وقد بين لنا سبحانه أصلا من أصول الدين ، في هذه الرحمة المكتوبة للمؤمنين ، فقال : ﴿ أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ﴾ الخ - قرأ نافع وابن عامر وعاصم ويعقوب « أنه » بفتح الهمزة وقرأ الباقون « إنه » بكسرها ، فأما قراءة الفتح فعلى البدل من الرحمة أى بدل البعض من الكل إذ ذكر من أنواع الرحمة المكتوبة ما هم أحوج إلى معرفته بنص الوحي وهو حكم من يعمل سوء من المؤمنين وكيف يعامله الله تعالى ، وأما سائر أنواعها ، وما هو إحسان غير مكتوب منها ، فيمكن أن يستدل عليهما بالنظر

في الأنفس والآفاق وهو ما أشرنا إليه في تفسير كتابتها . وأما قراءة الكسر فعلى الاستئناف التحوى أو اليبانى ، كأنه قيل ماهذه الرحمة ؟ أو ما حفظنا منها في أعمالنا ؟ وهل من مقتضاها أن لا نؤاخذ بذنب ، وأن يغفر لنا كل سوء بلا شرط ولا قيد ؟ فجاء الجواب : أنه - أى الحال والشأن - من عمل منكم عملاً تسوء عاقبته وتأثيره لضرره الذى حرمه الله لأجله حال كونه متلبساً بجهالة دفعته إلى ذلك السوء كغضب شديد حمل على السب أو الضرب ، أو شهوة مغتلة قادت به إلى انتهاك عرض ، ... فالجهالة هنا هى السفه والخفة ، التى تقابلها الروية والحكمة والعفة ، وقيل إنها الجبيل الذى يقابله العلم لأن كل من يعمل السوء لا بد أن يكون جاهلاً ، فيما أن يجهل ما فيه من القبح والنسر ، وإما أن يجهل سوء عاقبته وقبح تأثيره فى نفسه ، وما يترتب على ذلك من سخط ربه وعقابه ، ذهبا مع الأمانى واعتقاراً بتأول النصوص . ومن هنا قال الحسن البصرى : كل من عمل معصية فهو جاهل وحاصل المعنى على القراءة الأولى كتب ربكم على نفسه الرحمة الخاصة التى هى المغفرة والرحمة لمن تاب من بعد عمل السوء بجهالة وأصلح عمله ، وعلى الثانية : إن سألتم عن حظكم من هذه الرحمة فالجواب أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة

﴿ ثم تاب من بعده وأصلح ﴾ أى ثم رجع عن ذلك السوء بعد أن عمده شعراً بقبحه ، نادماً عليه خائفاً من عاقبته ، وأصبح عمله بأن أتبع ذلك العمل السيئ التأثير فى النفس عملاً يضاده ويذهب بآثره من قلبه ، حتى يعود إلى النفس زكاً وهادئاً وطاهرها وتصير كما كانت أهلاً لنظر الرب وقربه ﴿ فإنه غفور رحيم ﴾ أى فشأنه سبحانه فى معاملته أنه واسع المغفرة والرحمة فيغفر له ما تاب عنه ويتغمده برحمته وإحسانه .

وهذه قاعدة من قواعد الدين وأسس من أسسه أمر الله تعالى رسوله أن يبلغهم لين يدخلون فيه ليهتدوا بها ، حتى لا يغتروا بمغفرة الله ورحمته فيحملهم الغرور على التفریط فى جنب الله والغفلة عن تركية أنفسهم والمبادرة إلى تطهيرها من إفساد الذنوب لها ، إلى أن تحيط بها خطيئتها ، وقد بينا هذه القاعدة مراراً فى تفسير الآيات المقررة لها . تارة بالإيجاز وتارة بالإلفاف وتارة بالتوسط بينهما . وكان أوسع ما كتبناه فيها تفسير قوله تعالى ( ن : ١٦ ) إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب

- إلى قوله - ألياً ) فيراجع في الجزء الرابع من التفسير من ص ٤٤٠ إلى ٤٥٢  
ونذكر أصحاب المذاهب الكلامية والفقهية من المفسرين يتجادلون في كون الآية  
مؤيدة لمذهب المعتزلة أو غير مؤيدة له فإن هذه الجدلالات تصرف المشتغين بها  
عن الموعظة والحكمة التي أنزلها الله تعالى لبيانها

وقد فتح همزة « غاندة » في الآية من فتح همزة « انه » من القراء سوى نافع  
فإنه قرأ بالكسر كباقي القراء ، وأجاز الزجاج كسر الأولى وفتح الثانية وهي قراءة  
الأعرج والزهري وأبي عمرو والداوي

وكذلك تفصل الآيات ) أي ومثل ذلك التفصيل الواضح وعلى نحوه تفصل  
الآيات المنزلة في بيان الحقائق التي يمتد بها أهل النظر الصحيح والتمعن الدقيق  
لما فيهم من العلم والحكمة ، والموعظة والعبرة ، « ولتستبين سبيل الجرمين » أي ولأجل  
أن يظهر بها طريق الجرمين ، فيمتازوا بها عن جماعة المسلمين ، قرأ ابن كثير وابن  
عاصم وأبو عمر ويعقوب وحفص عن عاصم ولتستبين بالتاء وسبيل بالرفع أي ولتظهر  
سبيل الجرمين وتعرف - والسبيل يؤثقه أهل الحجاز ويذكره بنو تميم وجاء التنزيل  
باللغتين - وقرأ نافع بالتاء ونصب السبيل على أنه خطاب للنبي (ص) أي ولتستبين أيها  
الرسول طريق الجرمين فلا يحنى عليك شيء منها ، وقرأ الباقر وليستبين بالياء ورفع سبيل  
على لغة التذكير فائدة اختلاف القراءات هنا لفظية وهي تذكير السبيل وتأنيثها وجبى  
فعل الاستنباط لازماً ومتعدياً ، يقال بان الشيء واستبان بمعنى وضح وظهر ويقال استبنت  
الشيء بمعنى استوضحته وتبينته أي عرفته بيناً وأما فائدة الجمع بين الغيبة والخطاب فيها  
فهي أن تفصيل الآيات هو في نفسه موضح لسبيل الجرمين وأنه ينبغي المخاطب بذلك  
أولاً وبالذات ثم لغيره أن يستبينه منها بتأملها وفهمها والاعتبار بها ، فكم من آية  
بينه في نفسها يغفل الناس عنها (وكأن من آية في السموات والأرض يرون عليها  
وهم عنها معرضون) والعطف في قوله تعالى « ولتستبين » قيل إنه عطف على علة  
محدوفة لقوله « تفصل » لم يقصد تعليله بها بخصوصها وإنما قصد الإشمار بأن  
له فوائد جملة من جملتها ما ذكر ، أي وكذلك تفصل الآيات لما في تفصيلها من  
الأحكام والحكم ، وبيان الحجج والمواظظ والعبر . ولأجل أن تستبين سبيل

المجرمين ، فيكون من عطف الخاص على العام . وقيل إنه علة للفعل . مقدر هو عين المذكور ، أى ولأجل أن تستبين سبيل المجرمين تفصل الآيات ، وذلك أنه بين سبيل المؤمنين فعلم منه أن ماخالقه هو سبيل المجرمين . لأن الشئ يعرف بضده . بل بين قبله سبيل المجرمين من الكفار أيضاً . وقال الزخشرى : ومثل ذلك التفصيل البين تفصل آيات القرآن ونخصها في صفة أحوال المجرمين من هو مطبوع على قلبه لا يرجى إسلامه ، ومن يرى فيه أمارة القبول وهو الذى يخاف إذا سمع ذكر القيامة ، ومن دخل فى الإسلام إلا أنه لا يحفظ حدوده ، ولتستوضح سبيلهم فتعامل كلا منهم بما يجب أن يعامل به فصلنا ذلك التفصيل . اهـ ويسرنى أن هذا القول يؤيد ما قدمته فى بيان أصناف الناس فى زمن نزول السورة وما أرشدت إليه الآيات فى معاملة كل صنف منهم وأن ما قلته خير مما قاله والله الحمد : وفى الآية من محاسن إيجاز القرآن ما لا يحصى . وسيأتى مثل هذا التعبير فى قوله تعالى من هذه السورة ( وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست ولنيننه لقوم يعلمون ) وقوله من سورة الأعراف ( وكذلك تفصل الآيات ولعلمهم يرجعون ) ولا أذكر أن فى القرآن غيرها

(٥٦) قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ (٥٧) قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ ، مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ ، إِنْ أَحْكَمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَصْلِينَ (٥٨) قُلْ لَوْ أَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَقُضِيَ الْأَمْرُ يَدْنِي وَيُنْصَرُّكُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ .

بعد أن أرشد الله تعالى رسوله إلى ما تقدم من سياسة المؤمنين ، وتبليغهم ما ذكر من أصول حكمة الدين ، عاد إلى تلقينه ما يحتاج به المشركين ، من بلاغ الوحي وناصع البراهين ، فقال :



﴿ قل إني نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله ﴾ النهى الزجر عن الشيء .  
بالمقول - مثل لا تكذب واجتنب قول الزور - والكف عنه بالفعل ومنه قوله تعالى  
( ونهى النفس عن الهوى ) والدعاء النداء وطلب إيصال الخير أو دفع الضر من  
الأعلى وإنما يكون عبادة إذا كان في أمر وراء الأسباب المسخرة للعباد التي ينالونها  
بكسبهم لها واجتهادهم فيها وتعاونهم عليها فإن ما نعجز عن نياله بالأسباب المسخرة  
لنا لا نطلبه إلا من الخالق المسخر للأسباب - وقد بينا ذلك مراراً كثيرة - فإلله  
تعالى يقول لرسوله هنا قل أيها الرسول هؤلاء المشركين الذين يدعون مع الله آلهة  
أخرى إني نهيت أن أعبد الذين تدعونهم وتستغيثونهم من دون الله أى غير الله من  
الملائكة وعباد الله الصالحين به ما دونهم من الأصنام والأوثان التي لا علم لها ولا علم  
وهذا النهى يصدق بنهى الله تعالى إياه عن ذلك في آيات القرآن الكثيرة وأمره  
بضده وهو دعاء الله تعالى وحده . ونهى العقل والفطرة السليمة فإن النبي ( ص )  
كان قبل البعثة موحداً ، ولم يكن قط مشركاً ولأجل هذا قال نهيت بالبناء للمفعول  
﴿ قل لا أتبع أهواءكم قد ضللت إذا وما أنا من المهتدين ﴾ أى قل لهم لا أتبع  
أهواءكم في عبادتهم ولا في غيرها من أعمالكم التي تتبعونها الهوى ، ولستم في شيء  
منها على بينة ولا هدى ، ولماذا ؟ لأنني إن اتبعتها فقد ضللت ضلالاً أخرج به من  
جنس المهتدين فلا أكون منهم في شيء فإن هذا الضلال لا يقاس بغيره لأنه هو  
الضلال البعيد عن صراط الهدى .

﴿ قل إني على بينة من ربي ﴾ أى قل لهم أيها الرسول أيضاً إني فيما أخالفكم فيه  
على بينة من ربي هداني إليها بالوحي والعقل ، والبينية كل ما يتبين به الحق من الحجج  
والدلائل العقلية والشواهد والآيات الحسية ومنه تسمية شهادة لشهود بينة ،  
والقرآن بينة مشتملة على أنواع كثيرة من البينات العقلية والسكونية فهو على كونه  
من عند الله تعالى للقطع - بعجز الرسول كغيره عن الاتيان بمثله - مؤيد بالحجج  
والبينات المثبتة لما فيه من قواعد العقائد وأصول الهداية ﴿ وكذبتم به ﴾ أى والحال  
أنكم كذبتم به أى بالقرآن الذي هو بينتي من ربي ، فكيف تكذبون أنتم

بيينة البينات ، على أظهر الحقائق وأبين الهدايات ، ثم تطمعون أن اتبعكم على ضلال مبين لا بينة لكم عليه إلا محض التقليد ، وما كان التقليد بينة من البينات ، وإنما هو براءة من الاستدلال ورضاء بجهل الآباء والأجداد ، فالكلام حجة مسكتة مبكنة على ما قبلها من نفى عبادته (ص) للذين يدعونهم من دون الله وقيل إن المعنى وكذبتم ربى أى بآياته أو بدينه وإلا فإن القوم كانوا يؤمنون بأن الله هو ربهم ورب السموات والأرض وما بينهما والقرآن ناطق بذلك ، وفسر بعضهم التكذيب بالرب باتخاذ شريك له ولم يكن اتخاذهم الشركاء تكذيباً بالربوبية إذ لم يكونوا يقولون إن غيره تعالى يخلق معه أو يرزق وإنما كانوا يدعون غيره ليقربهم إليه ويشفع لهم عنده ، وهذا الدعاء عبادة وشرك بالآلهية لا تكذيب بالربوبية .

ولما ذكر بينته وتكذيبهم به قفى عليه برد شبهة تخطر عند ذلك بالبال ومن شأنها أن يقع عنها منهم السؤال وهى أن الله أنذرهم عذاباً يحل بهم إذا أصروا على عنادهم وكفرهم ، ووعد بأن ينصر رسوله عليهم ، وقد استعجلوا النبي (ص) ذلك فكان عدم وقوعه شبهة لهم على صدق القرآن ، لجهلهم بسنن الله تعالى فى شؤون الانسان ، فأمر الله تعالى رسوله أن يقول لهم ﴿ ما عندى ما تستعجلون به ﴾ أى ليس عندى ما تطالبون أن يعجل الله لكم من وعيده ، ولم أقل لكم إن الله فوض أمره إلى حتى تطالبونى به وتعذون عدم إيقاعه حجة على تكذيبه ﴿ إن الحكم إلا لله ﴾ أى ما الحكم فى ذلك وفى غيره من التصرف فى شؤون الأمم إلا لله وحده وله فى ذلك سنن حكيمة ومقادير منتظمة تجرى عليها أفعاله وأجال مسماة تقع فيها فلا يتقدم شىء عن أجله ولا يتأخر ( وكل شىء عنده بمقدار \* ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى ) ﴿ يقص الحق وهو خير

التفاصيل ﴾ قرأ ابن كثير ونافع وعاصم « يقص » من القصص وهو ذكر الخبر أو تتبع الأثر ، أى يقص على رسوله القصص الحق فى جميع أخباره ووعدته ووعيده أو يتتبع الحق ويصيبه فى أقواله وأفعاله التى يتصرف بها فى عبادته ، وقرأه الباقر « يقص » من القضاء وأصله يقضى بالياء فحذفت الياء فى الخط كما حذفت فى اللفظ لالتقاء الساكنين ، ولما كانت المصاحف غير منقوطة كانت الكلمة فى

المصحف الامام هكذا (نقص) فاحتملت القراءتين ، وحذف حرف المد الذي يسقط من اللفظ معهود في المصحف ومنه (وماتعن الآيات والنذر \* سندع الزبانية) ومعه يقضى في أمركم وغيره القضاء الحق ، أو ينفذ الأمر ويفضله بالحق ، وهو خير الفصلين في كل أمر ، لأنه الحكم العدل ، المحيط علمه والنافذ حكمه في كل شيء .  
وتقدم تحقيق معنى القضاء في تفسير الآية الثانية من هذه السورة .

﴿ قل لو أن عندي ما تستعجلون به لقضى الأمر بيني وبينكم ﴾ أى قل أيها الرسول طوؤلاء الذين يستعجلونك بالعذاب كقولهم ( ٨ : ٣٢ ) انهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم ) : « لو أن عندي ما تستعجلون به » بأن كان مما جعله الله في مكنتي وتصرفي بقدرتي السكسية أو مجمعه آية خاصة بي « لقضى الأمر بيني وبينكم » باهلا كل الظالمين منكم الذين يصدوني عن تبليغ دعوة ربى ويصدون الدس عنى ، فإن الإنسان خرق من عجل وإنما أستعجل أنا باهلا كل الظالمين منكم . وأوعدى ربى من نصر المؤمنين المصلحين المظلومين ، وخذلان الكافرين المفسدين الظالمين وهو استعجال الخير ، وأتم إنما تستعجلون الشر لأنفسكم ، وتقطعون عيبا طريق الهداية

يأباه الله لكم ﴿ والله أعلم بالظالمين ﴾ الذين تمكن الظلم من أنفسهم وأحاط بها فالرجاء برجوعهم عنه إلى الأيمان والحق والعدل ، ومن ألم بهم الظلم أو لموا به ولكنهم لم يرجعوا الفطرة من أنفسهم ولم يذهب باستعدادهم للاهتداء إلى الحق الذى أدعواهم إليه . وما كان سبحانه وتعالى أعلم بالظالمين لم يجعل أمر عقابهم إلى فهو عنده لا عندى ولكل من عذاب الدنيا والآخرة أجل مسمى عنده يراه قريبا وترويه بعيدا ، وأيامه تعالى فى عالم التكوين وشؤون الأمم ليست قصيرة كأيامنا بل طويلة ( ٢٢ : ٢٥ ) ويستعجلونك بالعذاب ولن يخفف الله وعده وإن يوم اعنذر بك كآلف سنة مما تعدون ٢٦ وكأين من قرية أهلكنا لما وهى ظالمة ثم أخذتها وإلى المصير ) فهو لا يؤخر ما وعده إلى الأجل المسمى عنده إلا الحكمة ( ٧ : ٣٣ ) ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون )

هذا ما ظهر لنا فى قضاء الأمر على تقدير كون ما يستعجلون به فى مكنته (ص) ونيس المراد به إن كان يهلكهم كلهم كما هلكت الأمم التى كذبت الرسل من قبلهم أى ليس المراد بما يقضى من الأمر هنا عذاب الاستئصال ولا عذاب الآخرة وإن كانوا قد

استعجلوا كلا منهما ، بل نصر الرسول عليهم ، وفي قوله (نقضى الأمر) بإسناد الفعل إلى المفعول إشارة إلى أنه لو كان عنده (ص) وقضى لما قضى إلا بمشيئة الله تعالى وقدرته

(٥٩) وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ، وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ ، وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَةٍ الْأَرْضِ وَلَا رَطَبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (٦٠) وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَى أَجَلٌ مُسَمًّى ، ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (٦١) وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً ، حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفْرِطُونَ (٦٢) ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ ، أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحُسَيْنِ .

لما أمر الله تعالى رسوله (ص) أن يبين المشركين أنه على بينة من ربه فيما بلغهم إياه من رسالته ، وأن ما يستعجلون به من عذاب الله ونصره عليهم تعجيزاً أوتهم كما أوتى عناداً ليس عنده ، وإما هو عند الله الذي قضت سنته أن يكون لكل شيء أجل وموعد لا يتقدم ولا يتأخر عنه ، وأنه تعالى هو الذي يقضي الحق ويقصه على رسوله وبيده تنفيذ وعده ووعيده - ففى على ذلك بيان كون مفاتيح الغيب عنده ، وكون التصرف في الخلق بيده وكونه هو القاهر فوق عباده ، لا يشاركه أحد من رسله ولا غيرهم فى ذلك حتى يصح أن يطلبوا به ، فقال عز وجل :

﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ﴾ المفاتيح جمع مفتاح بفتح الميم وهو الخزن وبكسرهما وهو المفتاح الذى تفتح به الأقفال وقرئ فى الشواذ « مفاتيح الغيب » ويؤيد هذه القراءة حديث ابن عمر الآتى فى تفسير الآية ، ويجوز استعمال اللفظ فى معنييه أى أن خزائن الغيب وهو ما غاب علمه عن الخلق هى عند الله تعالى وفى

تعرفه وحده ، وأن المفاتيح أى الوسائل التى يتوصل بها إلى علم الغيب هى عنده أيضاً لا يعلمها علماً ذاتياً إلا هو ، فهو الذى يحيط بها علماً وسواء جاهل بذاته لا يمكن أن يحيط علماً بها ولا أن يعلم شيئاً منها إلا بإعلامه عز وجل . وإذا كان الأمر كذلك فلو اُجب أن يفوض إليه إنجاز وعده لرسوله بالنصر ، ووعيدته لأعدائه بالعذاب والقمع . مع القطع بأنه لا يخلف وعده رسوله ، وإنما يؤخر إنجازَه إلى الأجل الذى اقتضته حكمته ، وقد تقدم فى تفسير هذه السورة بيان حقيقة الغيب واستثثار الله تعالى بعلمه ، وما يعلمه

بعض خلقه من الحقيقى أو الاضافى منه <sup>(١)</sup> وسنزيد ذلك بياناً ﴿ ويعلم ما فى البر والبحر ﴾ قال الراغب : أصل البحر كل مكان واسع جامع للماء الكثير . وقيل : إن أصله الماء المالح وأطلق على الأنهار بالتوسع أو التغليب . والبر ما يقابله من الأرض ، وهو ما يسميه علماء خرت الأرض باليابسة . وعلمه تعالى بما فى البر والبحر من علم الشهادة المقابل لعلم الغيب ، على أن أكثر ما فى خفايا البر والبحر ، غائب عن علم أكثر الخلق ، وإن كان فى نفسه موجوداً يمكن أن يعلمه الباحث منهم عنه ، وقدم ذكر البر على البحر على طريقة الترتى من الأدنى إلى ما هو أعظم منه فإن قسم البحر من الأرض أعظم من قسم البر وخفائمه أكثر وأعظم ﴿ وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ﴾ أى وما تسقط ورقة ما من نجم أو شجر ما إلا يعلمها ، لإحاطة علمه بالجزئيات كلها ولا حبة فى

ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين ﴿ أى وما تسقط من حبة بفعل فاعل مختار فى ظلمات الأرض كالحب الذى يلقى الزراع فى بطون الأرض يسترونه بالتراب فيحتجب عن نور النهار والذى تذهب به الشمس وغيرها من الحشرات فى قراها وجحورها ، أو بغير فعل فاعل كالذى يسقط من النبات فى شقوقها وأخاديدها . وما يسقط من رطب ولا يابس من الثمار ونحوها - إلا كائن فى كتاب مبين . وهو علم الله تعالى الذى يشبه المكتوب فى الصحف بثباته وعدم تغيره - أو كتابه الذى كتب فيه مقادير الخلق كما ورد فى الحديث الصحيح وسياق ذكره ، وهو بمعنى قوله فيما قبله « إلا يعلمها » ولذلك قيل إنه تكرير له

بالمعنى وقيل بدل كل أو بدل اشمال منه .

فإن قيل ما حكمة تخصيص هذه الأشياء بالذكر ؟ قلنا إن المعلوم - أو ما يتعلق به العلم - إما موجود وإما معدوم ، والموجود إما حاضر مشهود ، وإما غائب في حكم المفقود ، وليس في الوجود شيء غائب عن الله تعالى ، فعلمه تعالى بالأشياء إما علم غيب وهو علمه بالمعدوم ، وإما علم شهادة وهو علمه بالوجود ، وأما أهل العلم من المخلوق فن الموجودات ما هو حاضر مشهود لديهم ، ومنها ما هو حاضر غير مشهود لأنه لم يخلق لهم آلة للعلم به كعلم الجن والملائكة مع الانس ، ومنها ما هو غائب عن شهودهم وهم مستعدون لإدراكه لو كان حاضراً ، وما هو غائب وهم غير مستعدين لإدراكه لو حضر ، فكل ما خلقوا غير مستعدين لإدراكه من موجود ومعدوم فهو غيب حقيق بالنسبة إليهم ، وكل ما خلقوا مستعدين لإدراكه دائماً أو في بعض الأحوال فهو إن غاب عنهم غيب إضافي . وقد بين الله تعالى لنا في هذه الآية أن خزائن علم الغيب كلها عنده ، وعنده مفاتيحها وأسبابها الموصلة إليها ، وأن عنده من علم الشهادة ما ليس عند غيره ، وذكر على سبيل المثل علمه بكل مافي البر والبحر من ظاهر وخفي ، ثم خص بالذكر ثلاثة أشياء مما في البر - إحاطة علمه بكل ورقة تسقط من نبتة وكل حبة تسقط في ظلمات الأرض وكل رطب ويابس ، فأما الورق الذي يسقط فهو ما كان حياً رطباً من النبات فأشرف على اليبس وقعد الحياة النباتية والتحق بمواد الأرض الميتة وقد يتغذى به حيوان يعديسه أو قبله أو يتحلل في الأرض بعد سقوطه ويتغذى به نبات آخر فيدخل في عالم الأحياء بطور آخر ، وأما الحب فهو أصل نكوتين النبات الحى يسقط في ظلمات الأرض فمنه ما ينبت ويكون نجماً أو شجراً ، ومنه ما يتغذى به بعض الأحياء من الحيوان كالطيور والحشرات فيدخل في بنيتها كما قلنا فيما قبله . وأما ذكر الرطب واليابس فهو تعميم بعد تخصيص في هذا الباب - فهذه الأشياء من عالم الشهادة تدخل في عالم الغيب ثم تبرز في عالم الشهادة . وعلم الله تعالى محيط بكل شيء منها على كثرتها ودقة بعضها وصغره وتنقله في أطوار الخلق والتكوين وما يتبعهما من الصور والمظاهر ، وحسبك هذا الإيماء من حكمة تخصيصها بالذكر . وفي هذه الآية مباحث لعلماء الآثار ، وجولات للنظار ، نذكر المهم منها في فصول :

### فهم علماء الكلام والحكماء للآية

قال الفخر الرازي في تفسيره الكبير الذي سماه ( مفاتيح الغيب ) مانصه :  
« اعلم أنه تعالى قال في الآية الأولى ( والله أعلم بالظالمين ) يعني أنه سبحانه هو  
لعالم بكل شيء فهو يعجل ماتعجيله أصلح و يؤخر ماتأخيرها أصلح . وفي الآية مسائل :  
( المسألة الأولى ) المفاتيح جمع مفتاح ومفتاح والمفتاح بالكسر المفتاح الذي يفتح  
به والمفتاح بفتح الميم الخزانة وكل خزانة كانت اصنف من الأشياء فهو مفتاح قال  
القراء في قوله تعالى ( ما إن مفاتيحه لتنوء بالعصبة ) يعني خزائنه فلفظ المفاتيح يمكن أن  
يكون المراد منه المفاتيح ويمكن أن يراد منه الخزائن . أما على التقدير الأول فقد  
جعل للغيب مفاتيح على طريق الاستعارة لأن المفاتيح يتوصل بها إلى ما في الخزائن  
المستوثق منها بالأغلاق والأقفال فالعلم بتلك المفاتيح وكيفية استعمالها في فتح تلك  
الأغلاق والأقفال يمكنه أن يتوصل بتلك المفاتيح إلى ما في تلك الخزائن فكذلك  
ههنا الحق سبحانه لما كان عالماً بجميع المعلومات عبر عن هذا المعنى بالعبارة المذكورة  
وقرىء مفاتيح . وأما على التقدير الثاني فالعنى وعنده خزائن الغيب ، فعلى التقدير  
الأول يكون المراد العلم بالغيب وعلى التقدير الثاني المراد منه القدرة على كل الممكنات  
كما في قوله ( وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم )

« وللحكماء في تفسير هذه الآية كلام عجيب مفرع على أصولهم فأنهم قالوا ثبت  
أن العلم بالعلم علته العلم بالعلم وأن العلم بالعلم لا يكون علته العلم بالعلم ، وإذا ثبت  
هذا فنقول إن الموجود إما أن يكون واجباً لذاته وإما أن يكون ممكناً لذاته . والواجب لذاته  
ليس إلا الله سبحانه وتعالى وكل ماسواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد إلا بتأثير  
الواجب لذاته وكل ماسوى الحق سبحانه فهو موجود بإيجاده كائن بتكوينه واقع  
بإيقاعه ، إما بغير واسطة وإما بواسطة واحدة وإما بوسائط كثيرة على الترتيب النازل  
من عنده طولاً وعرضاً ، إذا ثبت هذا فقول علمه بذاته يوجب علمه بالأثر الأول  
النصادر عنه ، ثم علمه بذلك الأثر الأول يوجب علمه بالأثر الثاني لأن الأثر الأول  
علته قريبة للأثر الثاني ، وقد ذكرنا أن العلم بالعلم يوجب العلم بالعلم فبهذا علم الغيب

ليس إلا علم الحق بذاته الخصوصية ثم يحصل له من علمه بذاته علمه بالآثار الصادرة عنه على ترتيبها المعتبر ، ولم كان علمه بذاته لم يحصل إلا لذاته لاجرم صح أن يقال ( وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ) فهذا هو طريقة هؤلاء الفرقة الذين فسروا هذه الآية بناء على هذه الطريقة .

« ثم اعلم أن ههنا دقيقة أخرى وهى أن القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال إلا للعقلاء الكاملين الذين تعودوا الاعراض عن قضايا الحس والخيال وأثقا استحضار المعقولات المجردة ، ومثل هذا الانسان يكون كالنادر وقوله ( وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ) قضية عقلية محضة مجردة فالانسان الذى يقوى عقله على الإحاطة بمعنى هذه القضية نادر جداً ، والقرآن إنما أنزل لينتفع به جميع الخلق فههنا طريق آخر وهو أن من ذكر القضية العقلية المحضة المجردة . فإذا أراد إيصالها إلى عقل كل أحد ذكر لها مثالا من الأمور المحسوسة الداخلة تحت القضية العقلية الكلية ليصير ذلك المعقول بمعاونة هذا المثال المحسوس مفهوما لكل أحد والأمر فى هذه الآية ورد على هذا القانون لأنه قال أولا ( وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ) ثم أكد هذا المعقول الكلى المجرد بمجرد محسوس فقال ( ويعلم ما فى البر والبحر ) وذلك لأن أحد أقسام معلومات الله هو جميع دواب البر والبحر والحس والخيال قد وقف على عظمة أحوال البر والبحر فذكر هذا المحسوس يكشف عن حقيقة عظمة ذلك المعقول . وفيه دقيقة أخرى وهى أنه تعالى قدم ذكر البر لأن الانسان قد شاهد أحوال البر وكثرة ما فيه من المدن والقرى والمنازل والجبال والتلال وكثرة ما فيها من الحيوان والنبات والمعادن ، وأما البحر فيحاطة العقل بأحواله أول إلا أن الحس يدل على أن عجائب البحار فى الجملة أكثر وطولها وعرضها أعظم . وما فيها من الحيوانات وأجناس المخلوقات أعجب . فإذا استحضرت الخيال صورة البحر والبر على هذه الوجوه ثم عرف أن مجموعها قسم حقير من الأقسام الداخلة تحت قوله ( وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ) فيصير هذا المثال المحسوس مقويا ومكملا للعظمة الحاصلة تحت قوله ( وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ) ثم إنه تعالى كما كشف عن عظمة قوله ( وعنده مفاتيح الغيب ) بذكر البر والبحر



كشف عن عظمة انهر والبحر بقوله ( وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ) وذلك لأن العقل يستحضر جميع ما في وجه الأرض من المدن والقرى والفاوز والجبال والانتلال ، ثم يستحضر كم فيهما من النجم والشجر ، ثم يستحضر أنه لا يتغير حال ورقة إلا والحق سبحانه يعلمها ثم يتجاوز من هذا المثال إلى مثال آخر أشد هيبة منه وهو قوله : ( ولا حبة في ظلمات الأرض ) وذلك لأن الحبة في غاية الصغر وظلمات الأرض مواضع يبقئ أكبر الأجسام وأعظمها مخفياً فيها . فإذا سمع أن تلك الحبة الصغيرة الملقاة في ظلمات الأرض على اتساعها وعظمتها لا تخرج من علم الله تعالى البتة ، صارت هذه الأمثلة منبهة على عظمة عظمته وجلالة عالياة من المعنى المشار إليها بقوله ( وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ) بحيث تتحير العقول فيها ، ونقتصر الأفكار والألباب عن الوصول إلى مبادئها . ثم إنه تعالى لما قوى أمر ذلك للعقول الخاضع الجرد بذكر هذه الجزئيات المحسوسة فبعد ذكرها عاد إلى ذكر تلك القضية العقلية المحضة المجردة بعبارة أخرى فقال ( ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ) وهو عين المذكور في قوله ( وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ) فهذا ما عقلمناه في تفسير هذه الآية الشريفة العالياة ومن الله التوفيق .

( المسألة الثانية ) المتكلمون قالوا إنه تعالى فاعل العالم بجواهره وأعراضه على سبيل الإحكام والإتقان ومن كان كذلك كان عالماً بها فوجب كونه تعالى عالماً بها ، والحكماء قالوا إنه تعالى مبدأ لجميع الممكنات والعلم بالمبدأ يوجب العلم بالآخر فوجب كونه تعالى عالماً بكلها ، واعلم أن هذا الكلام من أدل الدلائل على كونه تعالى عالماً بجميع الجزئيات الزمانية وذلك لأنه لما ثبت أنه تعالى مبدأ لكل ما سواه وجب كونه مبدأ لهذه الجزئيات بالآخر فوجب كونه تعالى عالماً بهذه التغييرات والزمانيات من حيث إنها متغيرة وزمانية وذلك هو المطلوب .

( المسألة الثالثة ) قوله تعالى ( وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ) يدل على كونه تعالى منزهاً عن الضد والند ، وتقريره أن قوله ( وعنده مفاتيح الغيب ) يفيد الحصر أى عنده لا عند غيره ، ولو حصل موجود آخر واجب الوجود لكان مفاتيح الغيب حاصلة أيضاً عند ذلك الآخر وحينئذ يبطل الحصر ، وأيضاً فكما أن لفظ

الآية يدل على هذا التوحيد ، فذلك البرهان العقلي يساعد عليه ، وتقريره أن المبدأ لحصول العلم بالآثار والنتائج والصفات هو العلم بالمؤثر ، والمؤثر الأول في كل الممكنات هو الحق سبحانه ، فالفتح الأول للعلم بجميع المعلومات هو العلم به سبحانه ، لكن العلم به ليس إلا له لأن ما سواه أثر والعلم بالأثر لا يقيد العلم بالمؤثر ، فظهر بهذا البرهان أن مفاتيح الغيب ليست إلا عند الحق سبحانه والله أعلم .

( المسألة الرابعة ) قرئ ( ولا حبة ولا رطب ولا يابس ) بالرفع وفيه وجهان . ( الأول ) أن يكون عطفاً على محل من ورقة وأن يكون رفعا على الابتداء وخبره إلا في كتاب مبين . كقولك : لا رجل منهم ولا امرأة إلا في الدار .

( المسألة الخامسة ) قوله ( إلا في كتاب مبين ) فيه قولان ( الأول ) أن ذلك الكتاب المبين هو علم الله تعالى لا غير وهذا هو الأصوب ( والثاني ) قال الزجاج : يجوز أن الله جل ثناؤه أثبت كيفية المعلومات في كتاب من قبل أن يخلق الخلق كما قال عز وجل ( ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها ) وفائدة هذا الكتاب أمور ( أحدها ) أنه تعالى إنما كتب هذه الأحوال في اللوح المحفوظ لتقف الملائكة على نفاذ علم الله تعالى في المعلومات وأنه لا يغيب عنه مما في السموات والأرض شيء ، فيكون في ذلك عبرة تامة كاملة للملائكة الموكلين باللوح المحفوظ لأنهم يقابلون به ما يحدث في صحيفة هذا العالم فيجدونه موافقاً له ( وثانيها ) يجوز أن يقال أنه تعالى ذكر ما ذكر من الورقة والحبة تنبيهاً للمكلفين على أمر الحساب وإعلاماً بأنه لا يفوته من كل ما يصنعون في الدنيا شيء لأنه إذا كان لا يهمل الأحوال التي ليس فيها ثواب ولا عقاب ولا تسكين فبأن لا يهمل الأحوال المشتملة على الثواب والعقاب أولى ( وثالثها ) أنه تعالى علم أحوال جميع الموجودات فيمتنع تغييرها على مقتضى ذلك العلم وإلا لزم الجمل فإذا كتب أحوال جميع الموجودات في ذلك الكتاب على التفصيل التام امتنع أيضاً تغييرها وإلا لزم الكذب فتصير كتابة جملة الأحوال في ذلك الكتاب موجباً تاماً وسبباً كاملاً في أنه يمتنع تقدم متأخر وتأخر متأخر كما قال صلوات الله عليه « جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة » والله أعلم اهـ

هذا ما أورده الرازي في تفسير الآية وما نقله عن الحكماء يريد به إثبات علم الغيب لله تعالى على طريقتهم ولا يقتضى ذلك إقرار تلك الطريقة وما قالوه في العلول والعلّة .

### ﴿ التفسير المرفوع لمفتاح الغيب ﴾

هذا وإن في تفسير مفاتيح الغيب حديثاً صحيحاً فيه مباحث دقيقة فقد روى البخارى في تفسير سورة الأنعام عن سالم بن عبد الله عن أبيه أن رسول الله (ص) قال : « مفاتيح الغيب خمس : ( إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما فى الأرحام وما تدرى نفس ماذا تكسب غداً وما تدرى نفس بأى أرض تموت إن الله عليم خبير ) » وهذه الآية خاتمة سورة لقمان . وقد روى البخارى في تفسيرها هذا الحديث عن عبد الله بن عمر مرفوعاً بلفظ « مفاتيح الغيب خمس » ثم قرأ ( إن الله عنده علم الساعة ) ورواه بلفظ مفاتيح في كتاب التوحيد أيضاً و بلفظ مفاتيح في تفسير المائدة والرعد ، و بلفظ مفاتيح في أبواب الاستسقاء وروى أحمد والبخارى وصححه ابن حبان والحاكم من حديث بريدة رفعه قال « خمس لا يعلمهن إلا الله : ( إن الله عنده علم الساعة ) والآية وذكر العلماء في تفسير الآية والحديث قول عيسى عليه السلام الذى حكاه الله تعالى عنه في سورة آل عمران ( وأنبئكم بما تآكلون وما تدخرون فى بيوتكم ) وقول يوسف عليه السلام لصاحبه السجن الذى حكاه الله عنه فى سورته ( لا يأتىكما طعام ترزقانه إلا نبأكما بما تأكلون وما تدخرون ) وأجابوا عنه بأنه داخل فيما يظهر الله عليه رسالته من علم الغيب فقد قال فى سورة الجن ( عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول ) وأدخلوا فيه ما نقل كثيراً عن الأولياء من الكشف المشتمل على مثل هذه الحوادث من كسب الناس والإخبار بما فى الأرحام وموت بعض الناس قبل وقوعه ووجهوه بأن الولى لما حصل له هذا الكشف باتباعه للرسول كان الكشف للرسول بالأصالة وله بالتبع ، وقد أشار إلى ذلك صاحب الهمزية بقوله :

والكرامات منهم معجزات حازها من نوالك الأولياء

ولكن ظاهر الحصر فى الآية ينأى هذا الرأى والصواب فى هذا الباب ما حققناه

هنا وفي تفسير الآية التاسعة والآية الخمسين من هذه السورة (الأنعام) منه يعلم أن أمثال هذه المكاشفات ليست من علم الغيب الحقيقي الذي استأثر الله به ، وأن ما يظهر الله عليه الرسل من الغيب الحقيقي لا يقتضى أن يكون من علمهم الكسبي الذي يصح أن يسند إليهم على سبيل الحقيقة .

### سبب الذكورة والأنوثة في الحمل

ومما قد يستشكله في هذا المقام من لم يقف على حقيقة علم الغيب التي حرر نه هنا وفي تفسير الآية التاسعة والآية الخمسين من هذه السورة ما اكتشفه بعض الأطباء من سنة الله تعالى في سبب الذكورة والأنوثة في الحمل ، وملخصه أن البيوض التي يحصل الحمل بتلقيحها في الرحم بماء الذكر منها ما يخلقه الله تعالى في جانب الرحم الأيمن ومنه يتكون الذكور ، ومنها ما يخلقه في جانب الرحم الأيسر ومنه يتولد الإناث - ، وأن هذه البيوض توجد بالتناوب في أثناء حيض المرأة فحيضة تنتهي بخلق بيوض الذكور في الجانب الأيمن فإذا حصل التلقيح عقبها كان الجنين ذكراً ، وحيضة تنتهي بصد ذلك فإذا حصل التلقيح عقبها كان الجنين أنثى ، وقد ألفوا في بيان هذه السنة الإلهية كتباً منها (كتاب تعليل النوع) من تأليف الطيب (رملي دوسون) الإنكليزي وقد ترجمه بالعربية الطيب محمد عبد الحميد المصري . ومن علم أشهر ولادة امرأة سهل عليه أن يعرف بمقتضى هذه السنة نوع الجنين في الحمل الثاني ويتسلسل ذلك فيما بعده إذا كان الحمل منتظماً والوضع في موعده ، ولكن لا يمكن أن يكون العلم بذلك مطرداً في كل أنثى لأسباب تحول دون ذلك بينها الباحثون في هذه المسألة ، قال صاحب كتاب تعليل النوع في أول الفصل الخامس والعشرين الذي عنوانه (التنبؤ بنوع الطفل الآتي) ما ترجمته .

بعد معرفة أن تكوين البيض يحدث بالتناوب ، مرة من المبيض الأيمن أو الذكور ، ومرة من المبيض الأيسر أو الأنثى ، تمكنت من التنبؤ بمعرفة نوع الطفل الآتي في النساء الحوامل من مرضاي وغيرهن ممن لم تسبق لى رؤيتهن ، وأذكر أنى نجحت في ٩٧ في المائة وأما الفشل في الثلاثة الأحوال الباقية من المائة فتابع لعدم استطاعة الأم أن تخبرني بالدقة عن شهر الولادة . فشلاً إذا أخبرتنى مريضة أنها

ستضع في يونيو وتنبأت أن طفلها أنثى ، ثم هي وضعت طفلاً ذكراً كامل العدة في مايو ( أيار ) أو يوليو ( تموز ) يكون النبا خطأ ، ونوأها أخبرتنى أن الولادة ستحدث في مايو أو يوليو لتنبأت لما بأن الطفل ذكر .

« والتنبؤ بنوع الطفل لا بد أن يكون عن الأطفال التي تولد في ميعادها تماماً لأن الأطفال التي تولد قبل الميعاد قد تجعل النبا خطأ لأن الطفل إذا ولد قبل الميعاد بشهرين يكون الميعاد صحيحاً ، وأما إذا ولد قبل الميعاد ببضعة أيام لشهر يكون النبا كاذباً : ومثل الأطفال المولودة قبل الميعاد أحوال الاجهاض وكما تختلف في عمل الحساب في الحمل السالف .

ونشأ الفشل في أحوال أخرى من تكوين بيض تكويناً غير قياسي فبدلاً من أن يحدث البيض كل ٢٨ يوماً مرة بانتظام يحدث كل ٢١ يوماً أو ٢٠ يوماً وينشأ الخطأ أيضاً بعدم الانتظام في الدورة البيضية Ovation Rhythm كحدوث البيض في المبيضين في وقت واحد كما يتضح من ولادة توأمين مختلفي النوع في وقت واحد « وكذلك إذا حدث الحمل أثناء الرضاعة ومدة غياب الحيض فوقتئذ يصعب معرفة أي مبيض هيأ البويضة التي تلقت .

فاذا فرضنا أن متوسط نوبة الحيض هي ٢٨ يوماً أو أربعة أسابيع ( والحيض العلامة الظاهرية على البيض ) تتكرر ظاهرة تكوين البيض ١٣ مرة في أسابيع السنة وهي ٥٢ أسبوعاً وأما إذا حدث البيض في كل ٢١ يوماً فتزداد المرات وإذا حدث كل ٣٠ يوماً فالعدد ينقص إلى ١٢ مرة مع زيادة مرة كل ست سنوات .

ويشترط معرفة كل هذه الخواص في النساء عند التنبؤ بالنوع ويمكن الطبيب بعد معرفة القواعد والأمثلة الآتية أن يتنبأ بنوع الطفل في المرأة الحامل إذا كان هو طبيبها كما يمكن أن يخبر النساء عن الشهور التي يجب الامتناع فيها إذا أريد الحصول على نوع مخصوص .

يمكن عمل ذلك بالتقريب بواسطة جدول الولادة الاعتيادي لأننا إذا عرفنا نوع الطفل الأخير ويوم ميلاده نعرف شهر تكوين البيض ( وبالطبع نوع البويضة الخاصة ) بكل سهولة من الجدول ولكني رأيت أن الأسهل استخراج ذلك

بواسطة طريقة الأربعين أسبوعا التي أذكرها هنا .

يجب الحصول على الأشياء الآتية من المريضة أو الحامل حتى يمكن التنبؤ بنوع الطفل : كم مرة يحدث الحيض عندكم ؟ كم يوما يمتكث الحيض في كل مرة ؟ هل الحيض منتظم ؟ في أي يوم كان ميلاد الطفل الأخير ؟ ( يذكر اليوم والشهر والسنة ) أنواع الطفل ذكر أم أنثى ؟ مامدة رضاعتك للطفل إذا كنت أنت التي ترضعينه ؟ متى يرجع الحيض بعد الولادة ؟ هل حدث إجهاض منذ الولادة الأخيرة ؟ .

مدة الحمل الاعتيادية للمرأة ٢٨٠ يوما أو عشرة أشهر كل شهر أربعة أسابيع - أى أربعون أسبوعا في سبعة أيام : ولابد من هجر الاصطلاح « تسعة أشهر الحمل » فاذا عرفنا يوم ميلاد الطفل الأخير نرجع أربعين أسبوعا حتى نعرف شهر تكوين البيض أو الشهر الذي تلقحت فيه البويضة التي تكون منها الطفل فاذا عرفنا نوع الطفل نتقدم من هذا الشهر بالتناوب حتى نصل إلى مرة تكوين البيض العاشرة قبل شهر الولادة المنتظر فيه ولادة الطفل الحديث مع حساب نوبة تكوين بيض إضافية بين شهرى ديسمبر ويناير ( كانون الأول وكانون الثاني ) لكل سنة تالية وذلك نعرف نوع البويضة التي تلقحت والتي تكون المرأة حاملا بها وذلك تتمكن من معرفة نوع الطفل الآتى ولوجود ١٣ مرة تكوين بيض السنة <sup>(١)</sup> نرى أن تكوين البويضة الملقحة في أكتوبر ( تشرين الأول ) من سنة يجعل البيض الثانى في أكتوبر من النوع المضاد بسبب زيادة الشهر الثالث عشر أو النوبة الثالثة عشرة التي يلزم إضافتها بين شهرى أكتوبر وفبراير إذا ولدت المرأة طفلا في شهر من سنة وطفلا آخر في نفس الشهر من السنة التالية يكون الطفلان مختلفى النوع « اه المراد من هذا الفصل وقد ذكر المؤلف أمثلة كثيرة لقاعدته .

فمعرفة نوع الحمل في الرحم بهذه الطريقة يعد من علوم البشر الكسبية إذ هو معرفة المسبب بسببه وهو لا يعارض كون علم الله تعالى بما فى الأرحام من مفتح علم الغيب التى لا يعلمها إلا هو فان معنى هذا الحصر أن ما سيحدث فى عالم الحيوان من التكوين فى المستقبل هو من خزائن الغيب التى لا يحيط بما فيها إلا الله ومفتاح

(١) أى ولأن البيض يتكون ١٣ مرة فى السنة الح

العلم بأى شئ منها عنده فإذا هدى عباده إلى سنة من سننه التي هي مفاتيح موصل إلى الاطلاع على بعض ما تخويه هذه الخزانة فذلك لا ينفي ما ذكر .

بعد أن كتبت ما تقدم في المسألة وطبع في المنار بقى في نفسي شئ منه فتفكرت فيه عند النوم فظهر لي أن العلم بسنة الله تعالى في سبب الذكورة والأنوثة لم يترتب عليه علم أحد علماً قطعياً بما في رحم امرأة بعينها حتى مع العلم بالشروط التي اشترطوها للعلم بذلك - دع العلم بجميع ما في أرحام جميع الإناث من أنواع الحيوان كتاباً - وإنما ترتب عليه الظن الغائب في حال العلم بالشروط والجهل التام في حال عدم العلم بهاء، والعلم الصحيح بما في الرحم هو الذي لا يتوقف على صدق الحامل فيما أخبرت من تحديد شهر الولادة ولا على خلو الرحم من بيض تكون على اختلاف القاعدة التي ذكروها من كون الأصل فيه أن يكون مرة في كل أربعة أسابيع فانهم جزموا بأن هذه القاعدة غير مطردة - ولا على تكون البيض في جانبي الرحم في وقت واحد وهو الذي يكون سبب الحمل بالتوأمين المختلفين، فاحتمال وقوع هذه الأحوال في كل حمل وإن كان قليلاً ينفي العلم القطعي بما في رحم أى امرأة بعينها فما القول في العلم بما في الأرحام كلها؟

خطر لي هذا المعنى في الفراش وانتقل ذهني منه إلى قوله تعالى في سورة الرعد (١٣: ٩) الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تغيض الأرحام وما تزداد وكل شئ عنده بمقدار ١٠ عالم الغيب والشهادة الكبير المقتل) فهو وحده الذي يعلم حمل كل أنثى أذكر هو أم أنثى؟ وما تغيض الأرحام من نقص الحمل أو فساد بعد العوق وما تزداد من الحمل كالحمل بالتوأمين أو أكثر. وقد روى الشافعي عن شيخه بمضى أن امرأته ولدت له بطونا في كل منها خمسة أولاد، فأنى يهتدى إلى العلم بمثل هذه النوادر الأطباء؟ وسنزيد هذا البحث إيضاحاً في سورة الرعد إذا أطل الله في عمرنا ووقفنا لتفسيرها .

﴿ وجه تفسير مفاتيح الغيب بهذه الخمس ﴾

لم أر لأحد كلاماً في وجه تفسير مفاتيح الغيب بالخمس المذكورة في آخر سورة لقمان وكنت قد فكرت في ذلك في أيام طلبة العلم فظهر لي أن علم الله تعالى بجميع الموجودات علم شهادة وعلمه بما لم يوجد علم غيب وأن ما لم يوجد خزانة أو مفاتيح

خزائنه التي يستفيد الناس من بيانها هي تلك الخمس وهي لم تذكر بصيغة الحصر وقد بينت ذلك في كتابي «الحكمة الشرعية» الذي أنفته في عهد الطلب في سياق البحث في الكشف عن أنواع كرامات الأولياء وبعد ذكر الآية والحديث في تفسيرها بتلك الخمس قلت مانصه : ثم إنه لا يخفى أن معلومات الله تعالى الغيبية لا تدخل تحت الحصر فما معنى تخصيص هذه الخمس بالذكر مع كونها مما قد يطالع بعض عباده على بعضه ؟ وما معنى كونها مفاتيح الغيب ؟ وأجبت : بأن هذه الخمس هي التي كانوا يدعون علمها والعدد لا مفهوم له على الراجح فلا ينبغي زائداً على المذكور ( قلت ) وهذا لا يدل على كونها مفاتيح الغيب وقد فتح الله عز وجل على بفهم معنى لطيف في كون هذه الخمس مفاتيح أو مفاتيح للغيب وعرضته على مشايخي كالأستاذ أحمد القاوقجي والعلامة الشيخ محمد نشابة <sup>(١)</sup> وغيرهما فأعجبوا به ، وهو أن المفاتيح جمع مفتاح بفتح الميم أو كسرهما بمعنى الخزائن أو المفاتيح ، الغيب ما غاب عن الوجود أو الشهود وهو عالم البرزخ وعالم الآخرة وبعض عالم الدنيا وهو النبات الذي لم يوجد ، والحيوان الذي لم يولد ، وكسب الأنفس الذي يحصل في المستقبل ، وفي قوله تعالى ( إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدرى نفس ماذا تكسب غداً وما تدرى نفس بأى أرض تموت ) إن الله عليم خبير ( إشارة إلى جميع ذلك : فالساعة مفتاح عالم الآخرة ، والغيث مفتاح عالم النبات ، وما في الأرحام مفتاح عالم الحيوان ، وقوله ( وما تدرى نفس ) ظاهر في مفتاح الكسب والأعمال ، وقوله تعالى ( وما تدرى نفس بأى أرض تموت ) أى كما لا تدرى بأى وقت إشارة بالموت إلى عالم البرزخ ، وبعبارة أخرى : العوالم الثلاثة الأولى : القريب الداني الذي نقيم فيه قبل الموت والآخر : الذي نقيم فيه بعد الموت أبداً إلى غير نهاية والثالث : الوسط بينهما وهو ما نقيم فيه بين العائنين حتى يتم جمعنا بانتهاء الدنيا ونفد على الله تعالى جميعاً ، فالثاني والثالث من الغيب الذي ليس مشهوداً لنا ومفتاحهما الساعة والموت ، وأما الأول فمته ما هو مشهود لنا ولا يحصل فيه زيادة يبرزها

(١) كنت ألتقي عن الأول مارواه من الأحاديث المسلسلة وكتابه المعجم الوجيز في الحديث وعن الثاني صحيح البخاري ومسلم وفقه الشافعية وكان علامة الزمان في العلوم والأزهرية وهو شيخ مشايخنا وشيخ الوالد رحمهم الله أجمعين ،



الله تعالى من العدم كالأحجار والمعادن ونحوها من الموجودات التي وجدت في السكون تدريجاً أود فعة واحدة ومنه ما هو غيب وهو ما يتجدد بصورة مخصوصة لم تكن مشهودة وهو النبات ومفتحه الغيث والحيوان ومفتحه الأرحام غالباً أو عبر بها عنه ، وكسب الحيوان وعمله وهو مفتوح وخزانة من خزائن الغيب ، اهـ

ثم ذكرت هنالك ما يرد على حصر المفاتيح بهذه الخمس أو تخصيصها بالذكر وأجبت عنه وفي العبارة شيء من الضعف وهي من القسم الذي لا يزال مسودة من ذلك الكتاب الذي كان أول تمرين لنا على التأليف والانشاء فإننا لم نتعلم الانشاء تعلمًا . وفي حاشيتها تعليق على كلمة « ومفتحه الأرحام غالباً » وجعل نحو دود القماكة والخل من غير الغالب بينما فيه ما ثبت عند المتأخرين من كون الحى لا يولد إلا من حى مثله ، فما كان يقل في بحث التولد الذاتي من تولد دود القماكة منها وكذا الخل وتولد القارة من التراب كله باطل .

### كتابة الله مقادير الخلق في كتاب مبین

﴿ وهو الامام المبین وأم الكتاب والذكر والزر واللوح المحفوظ ﴾

ورد في معنى الآية التي نفسرها آيات في سورة يونس ( ١٠ : ٢١ ) وما تكون في شأن وما تتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهوداً إذ تفيضون فيه ، وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين ) وفي سورة هود بعد بيان علمه بما يسرون وما يعلنون وما في الصدور ( ١١ : ٦ ) وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين ) وفي سورة النمل ٢٧ : ٢٦ وإن ربك يعلم ما تكن صدورهم وما يعلنون ٧٧ وما من غائبة في السماء والأرض إلا في كتاب مبين ) وفي سبأ ( ٣٤ : ٣ ) وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة قل بلى وربي تأتيناكم عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين ) وفي سورة طه ( ٢٠ : ٥٠ ) فما بال القرون الأولى ٥١ قال عنها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى ) وفي سورة الحديد ( ٥٧ : ٣٢ ) ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها ) وفي

سورة يس (٣١: ١١) أنا نحن نحي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم وكل شيء أحصيناه  
 في إمام مبين ( وفي سورة الرعد (١٣: ٣٩ لكل أجل كتاب ٤٠ يحو الله ما يشاء  
 ويثبت وعند أم الكتاب) وفي سورة الزخرف (١٣: ١٠) والكتاب المبين ٢ إن جعلناه  
 قرآنا عر بيا لعلمكم نعلقون ٣ وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم ( وفي سورة الأنبياء (٢١:  
 ١٠٤) ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون ( ورد  
 الذكر كثيرا بمعنى القرآن وفي هذه الآية يحتمل المعنى الذي نحن بصدده بيانه وغيره .  
 وفي سورة القمر (٥٤: ٥٢) وكل شيء فعنوه في الزبور ٥٢ وكل صغير وكبير مستطر (  
 وفي سورة البروج (٥٨: ٢١) بل هو قرآن مجيد ٢٢ في لوح محفوظ ) - جمهور علماء  
 الإسلام على أن هذه الآيات كلها في معنى واحد فسرته الأحاديث التي نوردنا شهرها:  
 روى البخاري من حديث أبي هريرة مرفوعا وغيره « لما قضى الله الخلق كتب  
 في كتابه - فهو عنده فوق العرش - إن رحمتي غلبت غضبي » وروى البخاري في  
 صحيحه من حديث عمر بن حصين مرفوعا « كان الله ولم يكن شيء غيره وكان  
 عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وخلق السموات والأرض » هذا نطق  
 البخاري في أول بدء الخلق ورواه في كتاب التوحيد بلفظ « ولم يكن شيء قبله » وفيها  
 « ثم خلق السموات والأرض » وروى مسلم في صحيحه من حديث عبد الله بن  
 عمرو بن العاص مرفوعا « إن الله كتب مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات  
 والأرض بخمسين ألف سنة - قال - وكان عرشه على الماء » قال شراح البخاري في  
 قوله (ص) « كان الله » الخ أن المراد بكان في الأول الأزلية وفي الثاني الحدوث بعد  
 العدم ، وإنه يدل على أن العرش والماء كانا مبدأ هذا العالم ، أي عالم السموات  
 والأرض ، كما أنهم يعنون أن الماء أصل مادته والعرش مركز التقدير والتدبير له ولكن  
 الله تعالى بين لنا في سورة ( حم فصلت ) أنه خلق السموات والأرض من دخان  
 ويمكن أن يقال إن الماء في حالته البخارية يكون دخانا ، أو أن تلك المادة الدخانية  
 معظمها بخار مائي . وروى أحمد والترمذي وصححه من حديث عباد بن الصامت  
 مرفوعا « أول ما خلق الله القلم ثم قال اكتب فخرى بما هو كائن إلى يوم القيامة »  
 ورواه غيرها عن غيره بمعناه ، قال بعض العلماء أن أولية خلق القلم نسبة والعرش

خلق قبله وكذا لما ، وقال بعضهم بل هو الأول وكذا اللوح الذي كتب فيه .  
ولم يرد في خلق اللوح المحفوظ حديث مرفوع صحيح بل ورد فيه آثار عن ابن  
عباس وغيره من علماء التفسير .

فلهذه الأحاديث والآثار اتفق علماء التفسير المأثور على تفسير الكتاب المبين  
والامم المبين وأم الكتاب والذكر في الآيات التي سردناها بذلك الكتاب المسمى  
باللوح المحفوظ ، ومن التكلف الظاهر أن يقال أن المراد بها العلم الإلهي كما قال  
الرازي هنا ، ومذهب السنف أن تؤمن بالقلم الإلهي واللوح المحفوظ وما كتب  
القلم في اللوح من مقادير الخلق وإحصائه جميع ما كان ويكون في هذا العالم من  
بدء تكوينه إلى يوم القيامة من غير أن نحكم آراءنا وأقيستنا في صفة شيء من  
ذلك ولا نقبل قول أحد غير المعصوم فيما يزعمه من وصف اللوح أو القلم أو تلك  
الكتابة . ومن الجول الفاضح أن نشبه ذلك بما نعهده من كتابتنا ونحن نرى البشر  
قد اخترعوا لتدوين الكلام طرقا يتلقاها بعضهم عن بعض على مسافة ألوف من  
الأميال والفراسخ في البر والبحر بواسطة الكهرباء التي تسخر لذلك بأسلاك وبغير  
أسلاك فيكتب أحدهم في لوح الجوامع ما شاء أن يكتب فيكتيف به الهواء في هذا  
الجو الواسع كله ويتلقاها آخرون بآلات عندهم ترسم لهم ما رسم في الهواء فيقرؤنه  
ويدونونه للمرسل إليه أو لمن يريدون أن ينتفع به .

والذين يؤولون ما ورد في اللوح والقلم والعرش ليسوا أبعد عن مذهب السنف  
من يشبهون هذه العوالم الغيبية بما يعهدون من صنع البشر في هذا العالم المتغير وهم  
يرون أن هذه المصنوعات تتغير وتترق كلما ترقى الناس في الصناعات ، حتي أن الشيخ  
الشعراني صور الميزان الإلهي الذي يزن به تعالى أعمال العباد المعنوية كلها في وقت  
واحد قصير - وهو أسرع الحاسبين - بصورة أحقر الموازين البشرية التي اخترعوها  
في طور البداوة والجهل بفنون الصناعة ونحن نرى البشر قد اخترعوا في هذا العصر  
أنواعا من الموازين الدقيقة للأثقال المادية وللأموال المعنوية كالرطوبة والحرارة  
والبرودة والسرعة حتى أنهم يعرفون أثقال الكواكب ، وإن ركاب السفينة  
الفواصة ليعلمون وهم في لجة البحر ما يكون حولهم إلى أبعاد عظيمة من أحوال

المراكب التي على ظهر البحر وأثقالها وبعض ما يتحرك في البر أيضاً .  
هذا وإن من التشبيه ما هو فتنة منفردة ، ومن التأويل ما يزيل بعض الشبهات  
المضاللة أو المنكفرة ، ولذلك نذكر بعض تأويلات الخلف ، مع استمساكنا  
بتفويض السلف ، وعلى هذه الطريقة كان شيخنا الأستاذ الامام إذا قال في تفسير  
اللوحة المحفوظ في آخر سورة البروج ما نصه :

« واللوحة المحفوظ شيء أخبر الله به ، وأنه أودعه كتابه ، ولم يعرفنا حقيقته ،  
فعلمنا أن نؤمن بأنه شيء موجود وإن الله قد حفظ فيه كتابه إيماناً بالغيب ، وأما  
دعوى أنه جرم مخصوص في سماء معينة ، ووصفه بما جاء في روايات مختلفة ، فهو  
بما لم يثبت عن المعصوم صلى الله عليه وسلم بالتواتر فلا ينبغي أن يدخل في عقائد  
أهل اليقين من المؤمنين .

« وما أجدرنا لو أردنا التأويل بأن نأخذ بما قيل من أن اللوحة المحفوظ هو  
لوحة الوجود الحق ، ومعاني القرآن وقضاياه الشريفة لما كانت لا يأتيها الباطل ولا  
يدانيها الخطأ كانت ثابتة في لوح الواقع المحفوظ ، الذي لا حق إلا ما وافقه ، ولا  
باطل إلا ما خالفه ، ولا باقي إلا ما رسم فيه ، ولا ضائع إلا ما لم ينطبق عليه اهـ

ونقول ان تلك الروايات التي أشار إليها لم تثبت عن المعصوم بالتواتر ولا بغير  
التواتر من أحاديث الآحاد الصحيحة ، وما ذكره من التأويل قريب مما فصله الامام  
الغزالي في كتاب التوحيد والتوكل من الاحياء وكلاهما مما يمكن الجمع بينه وبين  
الآيمان بأن اللوح والقلم والعرش أشياء موجودة هي مظهر العلم الإلهي والتدبير الرباني  
الذي قام به نظام الكون لا تشبه أقلام البشر وألواحهم ودفاترهم التي يدنون بها  
نظام دولهم ومصالحهم ولا عروش ملوكهم وأمرائهم . ولكن الانسان شديد الغرور  
بعلمه ومألوفه فالأحمى والصبي وقليل الاشتغال بالعلم من أفراده أشد غروراً من العلماء  
واسعى العلم والاطلاع كل منهم يتخذ ما عنده من علم قليل معياراً أو قال بالاً لما لا يعلمه  
وهو كثير - ومهما يتسع من علم المرء بالنسبة إلى غيره فما علمه بالنسبة إلى ما من شأنه  
أن يعلمه إلا قليل فما القول بما ليس من شأنه أن يعلمه (وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً)  
وإن لنا في دماغ الإنسان العبرة في هذا المقام فهو كل لوح ترسم فيه أقلام المعلومات

الحسية والعقلية والنفسية فى كل آن علما جديداً يمكنه أن يرجع اليه فى المستقبل فيقرأ ماخطه فيه الزمن الماضى كما يراجع مايكتب فى الفراطيس ويدون فى الأسفار فإن كان ينسى كثيراً منه فى الدنيا ، فيقرأه كله فى كتابه ( ٧٩ : ٣٥ ) يوم يتذكر الإنسان ماسعى) ويشير إلى هذا المعنى تأويل الغزالى الذى أشرنا اليه آنفا فإنه ضرب مثلاً لمغرورين بالأسباب القريبة للحوادث الذين لا ترقى أنظارهم فى سلسلة الأسباب إلى أن ينتهوا منها إلى خالقها وجاعلها أسباباً: ضرب لهم مثلاً نملة واقفة على قرطاس تبصر رأس القلم يجرى عليه فيسخره بالسواد فتنسب هذا الفعل اليه إذ لا يمتد نظرها إلى اليد المحركة له دع صاحب اليد الكاتب به الذى لولاه لم تره يكتب .

وقد شرح الغزالى هذا المثل بعبارة طويلة من أبلغ ما كتب قلمه السيل جعلها محاورة بين أحد الناظرين عن مشكاة نور الله وبين القلم واليد من جوارح البشر ثم بين القدرة والإرادة والعلم من صفات البشر ثم انتقل من ذلك إلى القلم الالهى والصفات الالهية عاتب القلم الذى سود القرطاس فأحاله على اليد المحركة له وهى أحالته على القدرة التى صرفتها فى قطع القلم وبريه والكتابة به ، فلما سأله عن سبب ذلك أحالته على الإرادة المسخرة لها ، وكونها لا تستطيع مخالفة أمرها ، وهذه أحالته على العلم والعقل الذى هو مرشدها وصاحب السلطان عليها لا تنبعث إلا إذا بعثها. فلما انتهى إلى العلم وسأله عن سبب بعثه الإرادات إلى تسخير القدر فى استخدام الجوارح أجابه أنه خط رسمه القلم الالهى فى لوح القلب وقال له فسل القلم عني ، وذكر له أن هذا القلم من عالم الملكوت الذى لا يدرك بالحواس وأن فى طريق وصوله اليه المهمة الفصح والجمال الشاهقة ، ثم قال الغزالى بعد حوار طويل فى ذلك :

« فقال السالك السائل قد تحيرت فى أمرى واستشعر قلبى خوفاً مما وصفته من خطر الطريق ولست أدرى أطيع قطع هذه المهمة التى وصفتها أم لا فهل لذلك من علامة؟ قال نعم أفتح بصرك وأجمع ضوء عينيك وحدقه نحوى فإن ظهر لك القلم الذى به انكبت فى لوح القلب فيشبه أن تكون أهلاً لهذا الطريق فإن كل من جاوز عالم الجبروت ( أى عالم الصفات البشرية ) وقرع باباً من أبواب الملكوت كوشف بالقلم ، أما ترى أن النبي ( ص ) فى أول أمره كوشف بالقلم إذ أنزل عليه ( اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم \* علم الإنسان

ما لم يعلم ) فقال السالك لقد فتحت بصري وحدقته فوالله ما أرى قصبا ولا خشبا ولا أعلم قلما إلا كذلك ، فقال القلم لقد أبعدت النجعة أما سمعت أن متاع البيت يشبه رب البيت أما علمت أن الله تعالى لا تشبه ذاته سائر الذوات ، فكذلك لا تشبه يده الأيدي ولا قلمه الأقلام ، ولا كلامه سائر الكلام ، ولا خطه سائر الخطوط ، وهذه أمور الهية من عالم الملكوت فليس الله تعالى في ذاته بجسم ولا هو في مكان بخلاف غيره ، ولا يده لحم وعظم ودم بخلاف الأيدي ، ولا قلمه من قصب ، ولا لوحه من خشب ، ولا كلامه بصوت وحرف ، ولا خطه رقم ورسم ولا حبره زاج وعفص ، فإن كنت لا تشاهد هذا هكذا فأراك إلا مختارين فحولة التنزيه وأنوثة التشبيه ، مذنبذا بين هذا وذا ، لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ، فكيف نزهت ذاته وصفاته تعالى عن الأجسام وصفاتها ، ونزهت كلامه عن معاني الحروف والأصوات وأخذت تتوقف في يده وقلمه ولوحه وخطه ؟ فإن كنت قد فهمت من قوله ( ص ) « أن الله خلق آدم على صورته » ( ١ ) الصورة الظاهرة المدركة بالبصر فكأن مشبها مطلقا كما يقال : كن يهويا صرفا وإلا فلا تلعب بالتوراة وإن فهمت منه الصورة الباطنة التي تدرك بالبصائر لا بالأبصار فكأن منزها صرفا ومقدسا غلا ، واطو الطريق فأنت بالوادي المقدس طوى ، واستمع بسر قلبك لما يوحى ، فبعلك تجدد على النار هدى ، ولعلك من سرادقات العرش تنادى بما نودى به موسى (إني أنا ربك ) فلما سمع السالك من العلم ذلك استشعر قصور نفسه وأنه مخنث بين التشبيه والتنزيه فاشتعل قلبه نارا من حدة غضبه على نفسه لما رآها بعين النقص ، ولقد كان زيته الذي كان في مشكاة قلبه يكاد يضيء ولو لم تمسه نار ، فلما نفخ فيه العلم بجذته اشتعل زيته فأصبح نورا على نور . فقال له العلم اغتم الآن هذه الفرصة وافتح بصرك لعلك تجد على النار هدى ، ففتح بصره فأنكشف له القلم الالهي فإذا هو كما وصفه أهل العلم في التنزيه ما هو من خشب ولا قصب ، ولا له

« ١ » رواه أحمد والشيخان من حديث أبي هريرة بلفظ ( خلق الله آدم على صورته ) قيل أن الضمير في صورته لآدم أي صورته المعهودة لم تتغير من طور إلى آخر وقيل أنه قاله لمن ضرب عبده فالضمير للعبد ولكن ورد في رواية أخرى ( على صورة الرحمن )

رأس ولا ذنب ، وهو يكتب على الدوام في قلوب البشر كلهم أصناف العلوم ، وكان له في كل قالب رأساً ولا رأس له فتضى منه العجب وقال نعم الرفيق العلم خيزاد الله عنى خير ، إذا الآن ظهر لى صدق أنبائه عن أوصاف القلم وإنى أراد قلم لا كالأقلام فعند هذا ردع العلم وشكره وقال قد طال مقامى عندك ومرادى لك وأنا عازم على أن أسافر إلى حضرة القلم وأسأله عن شأنه فسافر إليه وقال له ما بالك أيها القلم تخط على الدوام في القلوب من العلوم ما تبعث به الإرادات إلى أشخاص التقدر وصرفها إلى المقدورات ؟ فقال أو قد نسيت ما رأيت في عالم الملك والشهادة وسمعت من جواب القلم إن سألته فأحالك على اليد ؟ قال لم أنس ذلك قال فجوابى مثل جوابه قال كيف وأنت لا تشبهه ؟ قال القلم أما سمعت أن الله تعالى خلق آدم على صورته قال نعم قال فسل عن شأنى القنب يمين الملك فأنى في قبضته وهو الذى يردنى وأنا مقهور مسخر فلا فرق بين القلم الالهى وقلم آدمى فى معنى التسخير وإنما التفرق فى ضاهر الصورة فقال فمن يمين الملك ؟ فقال القلم أما سمعت قوله تعالى (والسماوات مطويات بيمينه) قال نعم والأقلام أيضاً فى قبضة يمينه هو الذى يرددها فسافر السالك من عنده إلى اليمين حتى شاهده ورأى من عجائبه ما يزيد على عجائب القلم ولا يجوز وصف شىء من ذلك ولا شرحه بل لا تحوى مجلدات كثيرة عشر عشر وصفه ، والجملة فيه أنه يمين لا كالايمان ويد لا كالأيدى وأصبع لا كالأصابع فرأى القلم محركاً فى قبضته فظنر له عذر القلم فسأل اليمين عن شأنه وتحريكه للقلم فقال جوابى مثل ما سمعته من اليمين التى رأيتها فى عالم الشهادة وهى الحوالة على القدرة إذ اليد لاحكم لها فى نفسها وإنما محركها القدرة لاحتالة فسافر السالك إلى عالم القدرة ورأى فيه من العجائب ما استحق عندها ما قبله وسألها عن تحريك اليمين فقالت إنما أنا صفة فاسأل القادر إذا العمدة على الموصوفات لاعلى الصفات وعندها كاد أن يزيع ويطلق بالجرأة لسان السؤال فثبت بالقول الثابت ونودى من وراء حجاب سرادقات الحضرة (لايسئل عما يفعل وهم يسئلون) فغشيته هيبه الحضرة فخر صعقا يضطرب فى غشيته فلم أفاق قال سبحانك ما أعظم شأنك تبت اليك وتوكلت عليك وآمنت بأنك الملك الجبار الواحد القهار فلا أخاف غيرك ولا أرجو سواك ولا أعوذ إلا بعفوك من عقابك وبرضالك من

سخطك ومالى إلا أن أسألك وأتضرع اليك وأبتهل بين يديك فأقول اشرح لى  
صدرى لأعرفك واحلل عقدة من لساني لأثنى عليك فنودى من وراء الحجاب :  
إياك أن تطمع فى الثناء وتزید على سيد الأنبياء بل ارجع اليه فما آتاك فخذه وما نهاك  
عنه فانتبه عنه وما قاله فقله فإنه مازاد فى هذه الحضرة على أن قال « سبحانك لأحصى  
ثناء عليك كما أثنيت على نفسك » فقال إلهى إن لم يكن للسان جراءة على الثناء عليك،  
فهل للقالب مطمع فى معرفتك ؟ فنودى إياك أن تتخطى رقاب الصديقين فارجع إلى  
الصديق الأكبر فاقتد به فإن أصحاب سيد الأنبياء كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم<sup>(١)</sup>  
أما سمعته يقول العجز عن درك الإدراك إدراك<sup>(٢)</sup> فيكفيك نصيبا من حضرتنا أن  
تعرف أنك محروم عن حضرتنا عاجز عن ملاحظة جمالنا وجلالنا اه المراد منه  
ولا ندرى لم وقف أبو حامد هنا عند صفة القدرة الالهية ولم يتم تطبيق المثل ،  
ومن المعلوم المقرر عند أهل العلم الالهى من المتكلمين والصوفية وكذا الفلاسفة أن  
قدرة الله تعالى إنما تجرى بما خصصته إرادته واقتضته مشيئته وأن تخصيص الإرادة  
للممكن ببعض ما يجوز عليه دون بعض إنما يكون بحسب العلم والحكمة والعلم بوجوده  
المصالح والمفاسد والنظام والخلل والكمال والنقص وغير ذلك من الأمور المتقابلة  
إذا كان تماما كاملا يترتب عليه من الأعمال الإرادية ما هو عين الحكمة فلو أن السائل  
سأل الإرادة الالهية عما تجرى به القدرة بتخصيصها فى عالم التكوين لاجابته بلسان  
الآيات البينات بأن ذلك هو ما اقتضاه العلم الإلهى المحيط بالغيب والشهادة فهو عين  
الحكمة وغاية النظام ليس فيه خلل ولا جزاف، ولا هو بالأمر الأنف<sup>(٣)</sup> الذى يكون  
بمحض الاستبداد ( وكل شئ عنده بمقدار عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال )  
وكتابة مقادير الخلق التى أرشدت اليها الآية التى نحن بصدد تفسيرها تثبت هذا  
وكما انسع علم الإنسان بالنظام والقدرة الالهى فى هذا الكون رسخ إيمانه بذلك وقلت حيرته

(١) يشير إلى مارواه عبد بن حميد من حديث ابن عمر « أصحابى كالنجوم بأيهم  
اقتديتم اهتديتم » ورواه غيره عن أنس بن مالك وأسانيده ضعيفة قال أحمد لا يصح وقال  
البراز منكر (٢) هذه العبارة مأثورة عن أبي بكر (رض) ولا أذكر من رواها عنه  
وقد قال بمعناها أشهر فلاسفة هذا العصر كسبىشر وغيره (٣) الأنف بضم النون  
المتبداً وهو شعار منكرى القدر القائلين بأنه تعالى يخلق بغير تقدير سابق



وأما قوله تعالى ( لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ) فليس معناه أن في أفعاله شيئاً عبثاً أو سدى أو جزافاً جاء آنفاً بمحض المشيئة ، عارياً عن النظام والنقدير الذى اقتضته الحكمة ، كلا ! إنما معناه أن سلطانه تعالى فوق كل سلطان فليس لموجود سلطان عليه فيسأله عما يفعل . يحاسبه عليه أو يلقي عليه تبعته إن فرض أنه يرى ذلك فلا حجة في هذه الآية للجبرى فى الظاهر والباطن ، ولا المذبذب الجبرى فى الباطن السنى فى الظاهر .

### (حكمة كتابة مقادير الخلق)

روى عن الحسن أن حكمة كتابة الله تعالى لمقادير الخلق تنبيه المكلفين على عدم إهمال أحوالهم المشتملة على الثواب والعقاب حيث ذكر أن الورقة والحبّة فى الكتاب وزاد بعضهم حكمتين أخريين إحداهما اعتبار الملائكة عليهم السلام موافقة الأحداث للمعلومات الإلهية والثانية عدم تغير الموجودات عن الترتيب السابق فى الكتاب . ولذا جاء « جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة » - ذكر ذلك الآلوسى وجعل قول الحسن هو الثانى فى الترتيب . والعبارة الأخيرة حديث من الأحاديث المشهورة على الألسنة بالنظ الذى ذكره الآلوسى ولا نعرفه مروياً بهذا المنظر ولكن ورد فى حديث عبد الله بن جعفر عند الطبرانى « وأعلم أن القلم قد جف بما هو كائن » وفى حديث أبى هريرة عند البخارى « جف القلم بما أنت لاق » وورد جف القلم وجفت الأقلام فى أثناء أحاديث أخرى

وهذا الذى قالوه فى حكمة الكتابة ضعيف وحكمة الله البالغة فيه فوق ذلك . ويتوقف تلمح شيء من جلالها وجمالها على تدبر النظام العام الذى قامت به السموات والأرض والنظام الخاص بكل نوع من أنواع الخلق فيها ، وعلى كون تلك النظم التى يعبر عنها فى عرفنا بالسنن والأقدار الإلهية ، وفى عرف بعض علماء الدنيا بالنواميس أو القوى الطبيعية ، إنما ينفذها أصناف من الملائكة ذكر فى الآية التى بعد هذه صنف الحفظة ورسل الموت منهم ، وورد فى بعض التفسير المأثور أن ( والمرسلات عرفاء ) وما عطف عليها ( والنازعات عرفاء ) وما عطف عليها إلى قوله ( والمدبرات أمراء ) أصناف منهم وهم الملائكة الموكلون بتسيير أمر الخلق

من عند الله عز وجل : ويؤيد ذلك ما جاء من أحاديث منها الصحيح والحسان والضعاف يدل مجموعها على أن الله تعالى قد وكل بكل نوع من أنواع الخلق ملائكتهم أرواح النظام له، فإذا كان الخالق العظيم الحكيم قد جعل لكل شيء قدرًا<sup>(١)</sup> وجعل لكل شيء من أسباب المعاش كالرياح والأمطار وغيرها خزائن لا ينزلها إلا بقدر معلوم<sup>(٢)</sup> وإذا كان من حكمته أن يجعل لهذا الملك العظيم الذى يدار بأعلى درجة من التقدير والتنظيم عرشًا عظيمًا هو مصدر التدبير<sup>(٣)</sup> أفلا يكون من كمال الحكمة والاتقان أن يكون لذلك كتاب مبين هو مظهر ذلك النظام والتقدير، كما يعهد للمالك المنظمة من كتب النظم والقوانين؟ بل والله المثل الأعلى، وإن لنا فيما نرى فى خلقه من نظام وكمال وفى التكوين آيات على كمال علمه وحكمته، ونفوذ إرادته وقدرته، وفيما نرى من كسب البشر من نقص وعجز دلائل على تنزيهه عن مشابهة الخلق وعلى أن ملائكته أكمل من البشر فى تنفيذ ما قدر وما أمر<sup>(٤)</sup> لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون - ٦٦ : ٦ لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ) ونكتفى بهذا التاميم الآن فقد طال الكلام فى تفسير هذه الآية كما طال فى تفسير ما تقدم من هذا الجزء ولعلنا نعود إلى هذه المسألة

﴿ وهو الذى يتوفاكم بالليل ﴾ التوفى أخذ الشيء وافيًا أى تامًا كاملاً ، ويقال به التوفية وهو إعطاء الشيء تاماً كاملاً ، يقال وفاه حقهُ فتوفاه منه واستوفاه ومنه ( ووجد الله عنده فوفاه حسابه ) ويقال توفاه واستوفاه بمعنى أحصى عدده ، نطقت العرب بالمعنيين . وأطلق التوفى على الموت لأن الأرواح تقبض وتتخذ أخذاً تاماً حتى لا يبقى لها تصرف فى الأبدان ، وأطلق على النوم فى هذه الآية وفى آية انزمر التى نذكرها قريباً ، فقال العلماء إنه إطلاق مجازى مبنى على تشبيه النوم بالموت لما بينهما من المشاركة فى زوال إحساس الحواس والتمييز ، وإنما جعلوه استعارة فى النوم ، بناء على جعله حقيقة فى الموت ، وهو كذلك فى العرف العام لافى أصل اللغة ، يقولون توفى فلان - بالبناء للفعل - بمعنى مات ، وتوفاه الله بمعنى أماته . وما أعلم أن العرب استعملت التوفى فى الموت وإنما هو استعمال إسلامى مبنى على أن الموت يحصل

(١) سورة الطلاق ٣: ٦٥ (٢) سورة الحجر ١٥ : ٢١ (٣) سورة يونس ١٠ : ٣

يقبض الأنفس التي تحيا بها الناس كما قال تعالى في سورة الزمر ( ٣٩ : ٣٩ ) الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها ، فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى ، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ) فهذه الآية نص في كون التوفى أعم من الموت وأنه ليس مرادف له ، فقد صرحت بأن الأنفس التي تتوفى في منامها غير ميتة .

فقوله تعالى « يتوفاكم بالليل » معناه يتوفى أنفسكم في حالة نومكم بالليل ، ومثله النوم في النهار وإنما اقتصر على ذكر الليل لأن الواجب في الفطرة والغالب في العادة أن يكون النوم فيه ، فلا يعتد بما يقع منه في النهار . أطلق التوفى في المنام على إزالة الإحساس والمنع من تصرف الأنفس في الأبدان ، على ما هو المعروف عند العلماء ، وإن كان بعض فلاسفة الغرب المتأخرين يرى أن للإنسان نفسين تفارقه إحداها عند النوم وتفارقه كلها بالموت ، فإذا صح هذا يكون التوفى حقيقة في المنام وفي الموت لأن الأول يحصل بقبض غير تام لأحد النفسين والثاني بقبض تام لكليهما ، وهو يوافق ظاهر آية الزمر .

ثم قال عز وجل ﴿ ويعلم ما جرحتم بالنهار ﴾ الجرح يطلق بمعنى العمل والكسب بالجوارح وهي الأعضاء العاملة وبمعنى التأثير الدامي من السلاح وما في معناه كالبرائن والأظفار والأنياب من سباع الطير والوحش . قيل إن هذا الأخير هو الحقيقة والأول مجاز ، وإن عوامل الإنسان ما سميت جوارح إلا تشبيهاً لها بجوارح السباع ، وإن هذه ما سميت جوارح إلا لأنها تجرح ما تصيده وما تفتسه ، وظاهر عبارة لسان العرب أن الجرح حقيقة في الكسب وإن جوارح الصيد سميت بذلك لكسبها لنفسها أو لمعلمها الذي يصيدها ، وأن الخيل والأنعام المنتجة تسمى جوارح أيضاً لأن نتاجها كسبها ، فالجرح كالكسب يطلق على الخير والشر منه ، نقل ذلك اللسان عن الأزهري . وظاهر كلام الزمخشري إنه فعل الشر ، وبذلك فسر الآية في الكشف كما سيأتي ، وقد استعمل الاجترار بمعنى فعل الشر خاصة في قوله تعالى في سورة الجاثية ( ٤٥ : ٢٠ ) أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات ) — الآية — ولم يذكر الجرح والاجترار

في القرآن إلا في هاتين الآيتين . وقد يكون التخصيص بعمل السيئات لصيغة الافتعال كما ورد كثيراً في الاكتساب كقوله تعالى في آخر سورة البقرة (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وهو غير مطرد في ذلك ، فكل من الكسب والاكتساب يستعمل في الخير والشر .

فمعنى قوله تعالى « ويعلم ما جرحتم بالنهار » يعلم جميع عملكم وكسبكم في وقت اليقظة الذي يكون معظمه في النهار خيراً كان أو شراً ، قيل إن الماضي هنا بمعنى المستقبل أى ويعلم ما تجرحونه في النهار الذى يلي الليل عبر به لتحقيق وقوعه ، وقيل بل هو على أصله ويراد به النهار السابق على الليل الذى يتوفاكم فيه . أو المراد يتوفاكم في جنس الليل ويعلم ما جرحتم في جنس النهار

﴿ ثم يبعثكم فيه ﴾ أى ثم انه بعد توفيقكم بالنوم بشركم ويرسلكم منه في النهار فالبعث كما قال الراغب إثارة الشيء وتوجيهه يقال بعثت البعير أى أثرته من بركه وسيرته . فإطلاق البعث على الإيقاظ من النوم حقيقة لغوية ومن جعله مجازاً نظر إلى العرف الشرعى . فإن قيل كان الظاهر أن يقال : وهو الذى يتوفاكم بالليل ثم يبعثكم بالنهار ويعلم ما جرحتم فيه ، فما نكتة هذا التقديم والتأخير في الآية ؟ قلت الظاهر المتبادر أن تأخير ذكر البعث لأجل أن تتصل به عنته المقصودة بالذكر في هذا السياق وهى قوله تعالى ﴿ ليقضى أجل مسمى ﴾ الخ أى يوقظكم ويرسلكم في أعمالكم لأجل أن يقضى وينفذ الأجل المسمى في علمه تعالى لكل فرد منكم فإن لأعماركم أجالا مقدرة مكتوبة لا بد من قضائها وإتمامها ﴿ ثم إليه مرجعكم ﴾ ثم إليه وحده يكون رجوعكم إذا انتهت آجالكم و﴿ ثم ينبئكم بما كنتم تعملون ﴾ إذ يبعثكم من مرقد الموت كما كان يبعثكم من مضاجع النوم ، لأنه عالم بتلك الأعمال كلها فيذكركم بها ، ويحاسبكم عليها ويحزيكم بها ، إن خيراً فخير وإن شراً فشر وفيه تنبيه على أن القادر على البعث من توفى النوم قادر على البعث من توفى الموت . وقد خالف الزمخشري الجمهور في تفسير الآية فجعلها خطاباً للكفار خاصة إذ جعل الجرح خاصاً بعمل السوء وجعل الغرض من ذكر توفيقهم في الليل إنهم يكونون منسدين فيه كالجيف ومن الجرح بالنهار عمل الآثام فيه . وجعل البعث على معناه

الشرعى و « فى » للتعليل أو الشأن كحديث دخلت امرأة النار فى هرة <sup>(١)</sup> وقال فى بيان هذا : ثم يبعثكم من القبور فى شأن ذلك الذى قطعتم به أعماركم من النوم بالليل وكسب الآثام بالنهار ومن أجله ، كقولك : فيم دعوتنى ؟ فتقول : فى أمر كذا . وفسر الأجل المسمى بما ضربه الله لبعث الموتى وجزائهم ، والمرجع بالرجوع إلى موقف الحساب . وفيه تكلف لا يدفعه إلا نص فى نزول الآية فى الكفار وحدهم وكون الجرح بمعنى فعل الآثام ، وكلاهما لا يثبت .

وفى ذكر الأجل المسمى فى الآية والرجوع إلى الله تعالى لأجل الحساب والجزاء تأييد لما تقدم من حكمة تأخير ما كان مشركو مكة يستعجلون به من وعيد الله لهم ووعد لرسوله بالنصر عليهم وبيان عذاب الآخرة وراء ما أئذروا من عذاب الدنيا فمن لم يدركه الأول لموته قبل وقوعه لم يفات من الآخر .

ثم إنه تعالى بين مافى هذه الآية من الإجمال فى أمر الموت والرجوع إلى الله للحساب والجزاء مبتدئاً ذلك بذكر قهره لعباده واستعلائه عليهم وإرساله الحفظة

لإحصاء أعمالهم وكتابتها عليهم فقال ﴿ وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة ﴾ بينا معنى الجملة الأولى بنصها فى تفسير الآية الثامنة عشرة من هذه السورة (ص ٣٣٦) وكلمة فوق تستعمل - كما قال الراغب - فى المكان والزمان والجسم والعدد والمنزلة ، وذلك أضرب ضرب لها الراغب الأمثلة ، فوق العلوية يقابله تحت ، وفوق الصعود يقابله فى الحدور الأسفل ، وفوق العدد يقابله القليل أو الأقل منه ، وفوق الحجم يقابله الصغير أو الأصغر منه ، وفوق المنزلة يكون بمعنى الفضيلة كقوله تعالى ( ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات \* والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة ) وبمعنى القهر والغلبة كقوله تعالى حكاية عن فرعون ( وإنا فوقهم قاهرون ) وبه فسروا هذه الآية وما قبلها .

وأما إرسال الحفظة على الناس فعناه إرسالهم مراقبين عليهم من حيث لا يشعرون ( كمرقبة رجال البوليس السرى فى حكومات عصرنا ) محصين لأعمالهم

(١) تتمته ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض حتى ماتت ﴿ رواه أحمد والشيخان وابن ماجه عن أبى هريرة

بكتابتها وحفظها في الصحف التي تنشروم الحساب وهي المرادة بقوله تعالى (٨١: ١٠ وإذا الصحف نشرت) وهؤلاء الحفظة هم الملائكة الذين قال الله تعالى فيهم (٨٢: ١٠ وإن عليكم لحافظين ١١ كراماً كاتبين ١٢ يعلمون ما تعملون) ولم يرد في كلام الله ولا كلام رسوله (ص) بيان تفصيلي لصفة هذه الكتابة فنؤمن بها كما نؤمن بكتابة الله تعالى لمقادير السموات والأرض ولا نتحكم فيها بأرائنا . وأمثل ما أولت به أنها عبارة عن تأثير الأعمال في النفس وأنه يكون بفعل الملائكة .

وقيل إز الحفظة من الملائكة غير الكاتبين للأعمال وهم المعقبات في قوله تعالى من سورة الرعد (١٣: ١٣) له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله) قيل إنهم ملائكة يحفظونه من الجن والشياطين وقيل من كل ضرر يكون عرضة له لم يكن مقدراً أن يصيبه فإذا جاء القدر تخلوا عنه ، ولكن لم يصح في ذلك شيء يعتد به . وفي هذه الآية أقوال أخرى لأهل التفسير المأثور منها أنها خاصة بالنبي (ص) وأنها نزلت حين أراد أربد بن قيس وعامر بن الطفيل قتله على أن يليه الثاني بالحديث فيقتله الأول فلما وضع يده على السيف يبست على قائمته فلم يستطع سله . ومنها أنها في الكرام الكاتبين . ومنها أنها في الأمراء والملوك الذين يتخذون الحرس والجلالوزة يحفظونهم ممن يريد قتلهم . وروى ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس (رض) أنه قال في الآية : الملوك يتخذون الحرس يحفظونه <sup>(١)</sup> من أمامه ومن خلفه وعن يمينه وشماله يحفظونه من القتل ، ألم تسمع أن الله تعالى يقول ( وإذا أراد الله بقوم سوءاً ) لم يغن الحرس عنه شيئاً . وهذا المعنى هو الذي يناسب قوله تعالى قبل هذه الآية ( ١١ ) سواء منكم من أسر القول ومن جهر به ومن هو مستخف بالليل وسارب بالنهار ١٢ له معقبات ) الآية وسيأتي تفصيل ذلك في محله إن شاء الله تعالى .

وليس عندنا من الأحاديث الصحاح في هذه المسألة إلا حديث أبي هريرة في الصحيحين وغيرها مرفوعاً « يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار

يجمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر ثم يعرج بالذين باتوا فيكم فيسألهم ربهم وهو أعلم بهم : كيف تركتم عبادي فيقولون تركناهم وهم يصلون وأتيناهم وهم يصلون » روى بلفظ « والملائكة يتعاقبون فيكم بواو وبغير واو <sup>(١)</sup> لكن لم يرد ذلك في تفسير آية الرعد ، فإذا كان هؤلاء الملائكة هم الحفظة الكاتبتين فلا محل لاختلاف العلماء في تجددهم وتعاقبهم .

وذكروا من الحكمة في كتابة الأعمال وحفظها على العاملين أن المكلف إذا علم أن أعماله تحفظ عليه وتعرض على رؤوس الأشهاد كان ذلك أزرجه عن الفواحش والمنكرات ، وأبعث له على التزام الأعمال الصالحات ، فإن لم يصل إلى مقام العلم الراسخ الذي يثمر الخشية لله عز وجل والمعرفة الكاملة التي تثمر الحياء منه سبحانه والمراقبة له يغلب عليهم الغرور بالكرم الإلهي والرجاء في مغفرته ورحمته تعالى فلا يكون لديهم من خشيته والحياء منه ما يزرعهم عن معصيته كما يزرعهم توقع الفضيحة في موقف الحساب على أعين الخلائق وأسماهم . وزاد الرازي احتمال أن تكون فائدتها أن توزن تلك الصحف لأن وزنها ممكن ووزن الأعمال غير ممكن . كذا قال وهو احتمال ضعيف بل لا قيمة له لأنه مبني على تشبيه وزن الله للأموال المعنوية بوزن البشر للأثقال الجسمية .

وأما بيان هذه الحكمة على الطريقة التي جرينا عليها في بيان حكمة مقادير الخلق فتعلم مما مر هنالك ، وأما على طريقة من يقولون إن المراد بكتابة الأعمال حفظ صورها وآثارها في النفس فهي أنها تكون المظهر الأتم الأجل لحجة الله البالغة - فإذا وضع كتاب كل أحد يوم الحساب ونشرت صحفه المطوية في سريرة نفسه تعرض عليه أعماله فيها بصورها ومعانيها فتتمثل لذاكرته ولحسه الظاهر والباطن كما عملها في الدنيا لا يفوته شيء من صفاتها الحسية ولا المعنوية - كاللذة والألم - فيكون حسبياً على نفسه ، وعلى عين اليقين من عدل الله وفضله (١٧: ١٣) وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه

(١) قيل إن الرواية الأولى مختصرة من هذه وقيل إنها وردت بلغة بني الحارث التي عبر عنها النحاة بلغة « أكلوني البراغيث » إضافة إلى هذه الجملة التي سمعت عن بعضهم

ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً ١٤ اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً) . (١٨ : ٤٧) ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ، ووجدوا معاملاً حاضرًا ولا يظلم ربك أحداً) .

﴿ حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون ﴾ قرأ حمزة (توفاه) بألف مماله بعد الفاء والباقيون (توفته بالفاء بعد الفاء ورسمهما في مصحف الإمام واحد هكذا «توفته» لأن الألف رسمت ياء كأصلها والمعنى أنه تعالى يرسل عليكم حفظة من الملائكة يراقبونكم ويحصون عليكم أعمالكم مدة حياتكم حتى إذا جاء أحدكم الموت وانتهى عمله توفته أى قبضت روحه رسلنا الموكلون بذلك من الملائكة وهؤلاء الرسل هم أعوان ملك الموت الذى قال الله فيه (١١: ٣٢) قل يتوفاكم ملك الموت الذى وكل بكم ثم إلى ربكم ترجعون) فالأرواح أصناف كثيرة لكل منها مستقر فى البرزخ يليق به ، وللموت أصناف كثيرة لكل منها سنن ونظام فى الحياة خاص به ، فقبض الألوفا من الأرواح فى كل لحظة ووضعها فى المواضع اللاتقة بها عمل عظيم واسع النطاق يقوم بإرادته ونظامه رسل كثيرون . وكل عمل منظم لا بد أن تكون له جهة وحدة هى مكان الرياسة والنظام منه ، وروى ابن جرير وأبو الشيخ عن الربيع بن أنس أنه سئل عن ملك الموت أهو وحده الذى يقبض الأرواح ؟ قال هو الذى يلى أمر الأرواح وله أعوان على ذلك - وقرأ الآية ثم قال غير أن ملك الموت هو الرئيس الخ وروى عن إبراهيم النخعي ومجاهد وقيادة أن الأعوان يقبضون الأرواح من الأبدان ثم يدفعونها إلى ملك الموت ، فكل منها متوف ، وعن الكلبي أن ملك الموت هو الذى يتولى القبض بنفسه ويدفعها إلى الأعوان فإن كان الميت مؤمناً دفعها إلى ملائكة الرحمة وإن كان كافراً دفعها إلى ملائكة العذاب أى وهم يذهبون بالأرواح إلى حيث يوجههم بأمر الله تعالى . وقد أسند التوفى إلى الله تعالى فى آية الزمر التى ذكرناها فى أول تفسير الآية التى قبل هذه (ص ٤٧٩) إما على أنه هو الأمر لملك الموت ولأعوانه جميعاً بذلك - وهو ماصرحوا به - وإما على أنه هو الفاعل الحقيقى والمسخر لملك الموت وأعوانه ، فهم



بأمره يعملون ، وبتسخيره يتصرفون ، لا يعتدون في تنفيذ إرادته ولا يفرطون ،  
والتفريط التقصير بنحو التواني والتأخير ( وتقدم تحقيق معناه في تفسير « ٣٨  
ما فرطنا في الكتاب من شيء » ( ص ٣٩٤ ) وقرأ الأعرج يفرطون من الإفراط  
المقابل للتفريط أى لا يتجاوزون ولا يعتدون فيه . ومعناه صحيح ولسكن الحاجة  
إلى نفي الإفراط غير قوية ، والآية تدل على عصمة الملائكة كما قال المفسرون

﴿ ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق ﴾ الظاهر المتبادر أن المعنى ثم يرد أولئك  
الذين تتوفاهم الرسل إلى الله الذى هو مولاهم الحق ليحاسبهم ويجازيهم على أعمالهم  
فيكون بمعنى آية ألم السجدة ( ١١: ٣٢ ) التى تقدمت آنفاً . وقيل إن المعنى ثم يرد  
أولئك الرسل إلى ربهم بعد إتمام ما وكل إليهم بموت جميع الناس فيموتون هم  
أيضاً ، ذكره الرازى وهو ضعيف من وجوه منها مخالفته لآية السجدة ، ومنها أن  
الكلام فى البشر وبيان الدين لهم وإقامة حججه عليهم ، ومنها أن الحساب الذى  
ختمت بذكره الآية حساب البشر لا حساب ملك الموت وأعوانه .

وفى الجملة مباحث لفظية ومعنوية يتضح بها ما فيها من البلاغة

( الأول ) إن فى الكلام التفاتاً من الخطاب إلى الغيبة لأن ما قبله خطاب منه  
سبحانه للسكافين ، والتفاتاً آخر من التكلم إلى الغيبة وإلقال ثم ردناكم أو ردناهم  
على الالتفات - الخ ونسكت الالتفات تفهم من المباحث الأخرى

( الثانى ) أنه جعل فعل ائرد مبنياً للمفعول للدلالة على أنه له تعالى رسلاً أخرى  
- والظاهر أنهم غير رسل الموت ورسل الحفظ - يردون العباد إليه بعد البعث  
عند ما يحشرونهم بأمره للحساب والجزاء ، وهذه أظهر نسكت الالتفات

( الثالث ) ذهب بعض المفسرين إلى أن الضمير فى قوله « ردوا » للكل  
المدلول عليه بأحد من قوله « إذا جاء أحدكم الموت » وأن هذا هو السرفى مجيئه  
بطريق الالتفات والافراد أولاً والجمع آخر ، لوقوع التوفى على الافراد والرد على  
الجملة والجموع . ونحن نرى أنه لا حاجة إلى تكلف القول برجوعه إلى الكل المدلول  
عليه بأحد ، والالتفات عبارة عن جعل ضمير الخطاب الذى للجماعة ضمير غيبة لهم  
( الرابع ) أن هذا الرد يكون بعد البعث فكان الأصل أن يعبر عنه بفعل

الاستقبال كما في آية السجدة (ثم تردون) وعبر هنا بالماضي لإفادة تحقق الوقوع حتى كأنه وقع وانقضى

(الخامس) من فوائد الالتفات من التكلم إلى الغيبة ذكر اسم الجلالة ووصفه بما وصف به ولا يخفى أن تأثيره في النفس هنا أعظم من تأثير ضمير المتكلم (السادس) قالوا إن الرد إلى الله هو الرد إلى حكمه وقضائه وحسابه وجزائه ، أو إلى موقف الحساب ، ومكان العرض والسؤال ، لأن الرد إلى ذاته غير معقول وغير ممكن ، وهذا التعليل لا يحتاج إليه العربي القح لفهم ما ذكر من الآية ، ولا الدخيل في العربية إلا من كان مطلعاً على مذهب غلاة أهل الوحدة ، ولو صح مذهبهم لكان سياق الكلام سائماً أن يكون مراداً من العبارة كما يمنع من أسلوبه وصف اسم الذات بما وصف به ، وما ختمت به الآية وهالك بيانه .

(السابع) أن وصف الاسم الكريم بمولاهم الحق يدل على أن ردهم إليه حتم لأنه هو سيدهم الحق الذي يتولى أمورهم ويحكم بينهم بالحق . والحق في اللغة هو الثابت المتحقق ، وهذا الوصف لا يتحلى به أحد من الخلق إلا على سبيل العارية المؤقتة ، فما كان من تولى بعض العباد أمور بعض بملك الرقبة ، أو ملك التصرف والسياسة ، فمنه ما هو باطل من كل وجه ، ومنه ما هو باطل من حيث إنه موقوت بإثبات ولا بقاء له ، وحق من حيث إن مولاهم الحق أقره في سننه الاجتماعية أو شرائعه المنزلة لمصلحة العباد العارضة مدة حياتهم الدنيا ، فثبت بذلك أن الله عز وجل هو مولاهم الحق وحده ، وما كان من ولاية غيره الباطلة من كل وجه ، أو الباطلة في ذاتها دون صورتها المؤقتة ، فقد زال كل ذلك بزوال عالم الدنيا وبقي المولى الحق وحده كما زال كل ملك وملك صورين كانا للخلق في هذا العالم وصاروا إلى يوم لا ملك فيه نفس لنفس شيئاً (س ٨٣ : ١٩) وظهر يومئذ أن الملك الصوري والحقيقي لله الواحد القهار (س ٤٠ : ١٥) وكل هذا مبطل لخيال وحدة الوجود وكذا ما بعده وهو

﴿ألا له الحكم وهو أسرع الحاسبين﴾ ألا حرف استفتاح يذكر في أول الكلام لتنبية المخاطب لما بعده إذا كان مهتماً لثلايفوته منه شيء وقوله «له الحكم» يفيد الحضر ، أي له الحكم وحده ليس لغيره منه شيء في ذلك اليوم ، لا على سبيل

الصورة والإضافة المؤقتة ولا على سبيل الحقيقة (٢٧ : ٨٠ إن ربك يقضى بينهم بحكمه وهو العزيز العليم - ٥٢ : ٨ وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله - ٣٩ : ٤٣ قل اللهم فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون) والآيات في هذا المعنى كثيرة . وفسر كونه تعالى أسرع الحاسبين بأنه يحاسب العباد كلهم في أسرع زمن وأقصره لا يشغله حساب أحد عن حساب غيره ، لأنه لا يشغله شأن عن شأن ، فاسم التفضيل فيه على غير بابيه إذ لا يحاسب هنالك غيره ، أو هو بالنسبة إلى الحاسبين أو الحاسبين في غير الآخرة ، ولفظ الحاسبين اسم الفاعل من حسب الثلاثي لا من حاسب ، والحساب مصدر لكل منها ، يقال حسبه حسباً وحساباً وحاسبه محاسبة وحساباً والمحاسبة أو الحساب في المعاملة مبنى على الحسب والحساب الذى هو العد والإحصاء لأن الحاسب يحصى على من يحاسبه العدد فى المال ، أو ما نيظ به من الأعمال . والمراد هنا أنه أسرع الحاسبين إحصاء للأعمال ومحاسبة عليها ، وقد تقدم تفسير ( والله سريع الحساب ) فيراجع فى ص ٢٣٦ ج ٢ من التفسير

(٦٣) قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً : لَئِنْ أَنْجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ (٦٤) قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ .

أمر الله تعالى رسوله فى الآيات السابقة أن يبين لعباده إحاطة علمه وشمول قدرته ، واستعلاءه عليهم بالقهر ، وحفظه أعمالهم عليهم ، وكونه هو مولاهم الحق الذى يحاسبهم ويجازيهم عليها بعد أن يميتهم ثم يعيهم . ثم أمره بهذا القول أن يذكرهم بشيء يجدونه فى أنفسهم ويقولونه بأفواههم ، ويغفلوا عما يستزمره من كون الله تعالى هو مولاهم الحق الذى يجب توحيدده وإفراده بالعبادة ، ولا سيما مظهرها الأعلى وهو الدعاء فى الرخاء كاللجوء فى الشدة ، فقال :

﴿ قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ﴾ ظلمات البر

والبحر قسمان ظلمات حسية كظلمة الليل وظلمة السحاب وظلمة المطر، وظلمات معنوية كظلمة الجهل بالطرق والمسالك، وظلمة فقد الصوى والمنار، أو اشتباه الأعلام والآثار، وظلمة الشدائد والأخطار، كالعواصف والأعاصير وهياج البحار، أو مساورة الأفاعى والسباع، أو مكافحة العدد الكثير من الأعداء، وتسمية هذه الأمور المعنوية ظلمات من الحجاز كتسمية الجهل والكفر والضلال بذلك - وهو كثير في التنزيل - وتقولوا أنه قيل لليوم الشديد يوم مظلم ويوم ذو كواكب . وأقول لا يصح إطلاق الظلمة على كل شدة، بل على الشدة التي لها عاقبة سيئة مجهولة تخشى ولا تعلم، فهو يرجع إلى معنى الجهل . والتضرع بالمبالغة في الضراعة وهي الذل والخضوع، وقال الراغب هو إظهار الضراعة بعد أن فسر لها بالضعف والذل، والإظهار قد يكون إظهار ما هو واقع وقد يكون إظهار ما هو غير واقع على سبيل الرياء، والمراد بالتضرع هنا ما هو صادر عن الإخلاص الذي يثيره الإيمان القطري المطوى في أنفس البشر . والخفية بالضم والكسر الخفاء والاستتار، فإذا كان التضرع إظهار الحاجة إلى الله تعالى والتذلل له بالجهر والدعاء، ورفع الصوت به مع البكاء، فالخفية في الدعاء عبارة عن أسراره هرباً من الرياء، وهاتان حالتان تعرضان للإنسان عند شعوره بالحاجة إلى الله تعالى ويأسه من الأسباب، تارة يجار بالدعاء رافعاً صوته متضرعاً متهللاً . وتارة يسر الدعاء ويخفيه مخلصاً محتسباً، ويتحرى أن لا تسمعه أذن، ولا يعلم به أحد، ويرى أنه يكون بذلك أجدر بالقبول، وأرجى لنيل السؤل، والمعنى قل أيها الرسول لهؤلاء المشركين الغافلين عن أنفسهم، وما أردع من آيات التوحيد في أعماق فطرتهم : من ينجيكم من ظلمات البر والبحر الحسية والمعنوية عند ما تغشاكم في أسفاركم حال كونكم تدعون عند وقوعكم في كل ظلمة منها دعاء تضرع ودعاء خفية

قائلين ﴿لئن أنجانا من هذه لنكونن من الشاكرين﴾ أي مقسمين هذا القسم في دعائكم : لئن أنجانا الله من هذه الظلمة أو الداهية المظلمة لنكونن من المتصفين بالشكر الدائم له المنتظمين في سلاك أهله، وفي قراءة (لئن أنجيتنا) بالخطاب وسيأتي .

﴿قل الله ينجيكم منها ومن كل كرب ثم أنتم تشركون﴾ الكرب الغم الشديد

مأخوذ من كرب الأرض وهو إثارتها وقلبها بالحفر إذ الغم يثير النفس كذلك أو من الكرب ( بالتحريك ) وهو العقد الغليظ في رشاء الدلو ( حبله ) وقد يوصف الغم بأنه عقدة على القلب أي لما يشعر به المغموم من الضغط على قلبه والضييق في صدره أو من أكربت الدلو إذا ملأته ، أفاده الراغب ، والمعنى أن الله ينجيكم المرة بعد المرة من تلك الظلمات ومن كل كرب يعرض لكم ثم أنتم تشركون به غيره بعد النجاة أقيح الشرك ، يخالف وعدمكم له بالشكر ، حاشين بما وكدتوه به من الميّن ، مواظبين على هذا الشرك مستمرين ، لا تكادون تنسونه إلا عند ظلمة الخطب ، وشدة الكرب . وأجلى شرككم أنكم تدعون أولياء من دون الله وتسندون إليهم الأعمال إن لم يكن بالاستقلال فبالشفاعة عند الله حتى إنكم لا تستثنون منها تلك النجاة ، وهذه الحجة من أبلغ الحجج لمن تأملها ، ولذلك تتكرر في التنزيل ذكرها واطمأذ كرها في آيات التوحيد ودلائله وأقرب بسط لها ما أوردناه في تفسير الآيتين ٤٠ و ٤١ من هذه السورة وفيه شواهد بمعنى هاتين الآيتين . فليراجع ( في ص ٤٠٧ — ٤٤١ )

قرأ عاصم وحمزة والكسائي ( ينجيكم ) بالتشديد في الموضعين من التنجية والباقون بالتخفيف فيهما من الانجاء وهما لغتان في تعديّة نجا ينجويقال نجا وانجاء ونطق بهما القرآن في غير هاتين الآيتين أيضاً ولكن في التشديد من المبالغة والدلالة على التكرار ما ليس في التخفيف ، وقرأ عاصم في رواية أبي بكر ( خفية ) بكسر الخاء والباقون بضمها وهما لغتان كما تقدم ، وقرأ عاصم وحمزة والكسائي ( أنجائنا ) على الغيبة فعاصم فخمها والآخرون قرأوها بالامالة وقرأ الباقر ( أنجيتنا ) على الخطاب وهي مرسومة في المصحف الامام هكذا ( أنجينا ) وقراءة الغيبة أقوى مناسبة للفظ ، والخطاب أشد تأثيراً في النفس .

(٦٥) قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ قَوْكُمْ  
أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شِيعًا وَيُزَيِّقَ بَعْضُكُم بِأَسْ  
بَعْضٍ ، أُنْظِرْ كَيْفَ نَصَرَفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ (٦٦) وَكَذَّبَ بِهِ

قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ (٦٧) لِكُلِّ نَبَأٍ مُسْتَقَرٌّ  
وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ .

ذكر الله تعالى هؤلاء الناس في الآيتين السابقتين بعض آياته في أنفسهم ،  
ومنته عليهم في وقائع أحوالهم ، التي يشعر بها كل من وقعت له منهم وكونه هو  
الذي ينجيهم من الظلمات والكروب والأهوال والخطوب ، إما بتسخير الأسباب ،  
وإما بدقائق اللطف والإلهام ، ثم قال .

﴿ قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم  
أو يلبسكم شيعةً ويذيق بعضكم بأس بعض ﴾ فهذا تذكير بقدرته على تعذيبهم ، إثر  
التذكير بقدرته على تنجيهم ، لا فرق فيها بين أفرادهم وبين مجموعهم وجلتهم ، وإنذار  
بأن عاقبة كفر النعم ، أن تزول وتحل محلها النقم . والمعنى قل أيها الرسول لقومك  
ومن وراءهم من الكافرين بنعم الله ، الذين يشركون به سواه ، ولا يشكرون له  
مأمن به من النعم وأسداه ، ومن الذين يتكبرون سنن الله ، ويختلفون في الكتاب  
بعد أن هداهم به الله : هو الله القادر على أن يثير ويرسل عليكم عذاباً تجهلون كنهه  
فيصبه عليكم من فوقكم ، أو يثيره من تحت أرجلكم ، أو يلبسكم ويخلطكم فرقا  
وشيعةً ، مختلفين على أهواء شتى ، كل فرقة منكم تشايع إماما في الدين ، أو تتعصب  
لملك أو رئيس ، ويذيق بعضكم بأس بعض ، وهو ما عنده من الشدة والمكره  
في السلم والحرب ، وقال صاحب الكشف بعد تفسير اللبس بالخلط : ومعنى خلطهم  
أن ينشب القتال بينهم فيختلفوا ويستبكبوا في ملأهم القتال من قوله :

وكتيبة لبستها بكتيبة حتى إذا التبست نفضت لها يدي

أقول وأصل معنى اللبس التغطية كاللباس وهذا التفرق والاختلاف بين الشيع  
كانطاء يستر عن كل شيعة ما عليه الأخرى من الحق ، وما في الاتفاق معها من المصلحة  
والخير ، ولما دس شى ع ثلاث معاني أصلية في اللغة (أحدها) الانتشار والتفرق ومنه شاع  
وأشاع الأخبار وطارت نفسه شاعا (ثانيها) الانبعاث والدعوة إليه ومن الأول تشييع  
المسافر وتشيع الجنائز ومن الثاني قولهم أشاع بالإبل أى دعاها إذا استأجر بعضها .

ليتبع بعضها بعضاً ( ثالثها ) التقوية والتهيب ومنه قولهم شيع النار إذا ألقى عليها حطباً يذكيها به ، والشياح ( بالفتح والكسر ) ما تضرم به النار ، وكل هذه المعاني ظاهرة في الشيع والأحزاب المنفردة بالخلاف في الدين أو السياسة . وفسر ابن عباس الشيع بالأهواء المختلفة أى أصحابها .

وقد ورد في المأثور تفسير العذاب من فوق بالرجم من السماء أى من جهة العلو - وكذا بالطوفان - كما وقع لبعض الأمم القديمة ، والعذاب من تحت الأرجل بالخسف والزلازل المعهودة في القديم والحديث ، وروى عن ابن عباس أن المراد بالفوق أئمة السوء - أى الحكام والرؤساء - وبالتحت خدم السوء ، وفي رواية ( من فوقكم ) يعنى أمراءكم ( أو من تحت أرجلكم ) يعنى عبيدكم وسفلةكم . وهذا معنى صحيح في نفسه ولعل مراد الخبر منه أنه يدخل في عموم ما ترشد إليه الآية ، وقيل المراد بالفوق حبس المطر وبالتحت منع الثمرات ، وهذا تفسير سلبي والتعبير عنه بالإرسال تعبير عن الشيء بضده فإن الإرسال ضد المنع والإمساك والحبس ، ومنه قوله تعالى ( ٣٥ : ٢ ) وما يمسك فلا يرسل له من بعده ) ولما كان لفظ العذاب في الآية نكرة جاز حمله على كل عذاب يأتي من فوق الرؤوس ومن تحت الأرجل أو من رؤساء الناس أو من تحتهم ، ولولا أن هذا الإيهام مراد لأجل هذا الشمول لصرح بالمراد كما صرح به في مثل قوله تعالى ( ٦٧ : ٦ ) أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور ٧ أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصبا فستمعلمون كيف نذير ) وحكمة مثل هذا الإيهام في القرآن أن ينطبق معنى اللفظ على ما يدل عليه مما يحدث في المستقبل أو ينكشف للناس فيه ما كان خفياً عنهم ، إذ ورد في وصف القرآن أنه لا تنتهى عجائبه ، وأن فيه نبأ من قبل الذين نزل في زمنهم ومن كان معهم ومن يحى بعدهم .

مثال ما عبر القرآن عنه ولم ينكشف للجمهور الناس انكشافاً تاماً إلا بعد نزوله بقرون كون الثمار وغيرها أزواجا منها الذكر والأنثى قال تعالى ( ١٣ : ٢ ) ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين ) وقال ( ٤٩ : ٥١ ) ومن كل شئ خلقنا زوجين ) وكانوا يعلمون الآيات في ذلك على المجاز - وكون الرياح تلقح النبات كما هو صريح قوله تعالى

(١٥ : ٢٢) وأرسلنا الرياح لواقح (وقد جعله بعض مفسرى السلف تلقيحاً مجازياً كقول ابن مسعود (رض) إنها تلقح السحاب فيدر كما تدر اللقحة<sup>(١)</sup>) نعم قال ابن عباس (رض) وكذا الحسن : تلقح الشجر وتمرى السحاب ، ولكن هذا القول المقتبس من التنزيل بنور الفهم الصحيح ، لم يزل خفياً في تفصيله حتى عن العرب الذين كانوا يلحقون النخيل - إلى أن اكتشف الناس أعضاء الذكورة والأنوثة في النبات وكونها ثمر بالتلقيح ، وكون الرياح تنقل مادة الذكورة من ذكرها إلى أنثاها فتلقحها به ، ولما علم الافرنج بهذا قال بعض المطالعين على القرآن المجيد من المستشرقين منهم : إن أصحاب الابل - يعنى العرب - قد عرفوا أن الريح تلقح الأشجار والثمار قبل أن يعرفها أهل أوربة بثلاثة عشر قرناً<sup>(٢)</sup>

ومثال ما عبر القرآن عنه مما يشمل ما لم يكن في زمن من تنزيله ولا فيما قبله بحسب ما يعلم البشر هذه الآية التي ظهر تفسيرها في هذا الزمان بهذه الحرب الأوربية التي لم يسبق لها نظير ، فقد أرسل الله على الأمم عذاباً من فوقها بما تقذفه الطيارات والمناطيد من المقذوفات النارية والسموم البخارية والغازية التي لم تعرف قبل هذه الحرب فوق مقذوفات المدافع وغيرها مما كان معروفاً قبلها ولكن بعد تنزيل الآية - وعذاباً من تحتها بما يتفجر من الأنعام النارية وبما ترسله المراكب الغواصة في البحر ، التي اخترعت في هذا العصر ، ولبسها شيعاً متعدية وأذواق بعضها بأس بعض ، فحل بهما من القتل والتخريب ما لم يعهد له نظير في الأرض ، وقد شرحنا هذا في مقالة نشرناها في المنار . ولا شك في أن دلالة الآية على هذه المخترعات مراد ، لأن الله تعالى منزل القرآن هو علام الغيوب . وفي الحديث المرفوع ما يشير إلى ذلك ، فقد روى أحمد والترمذى من حديث سعد بن أبي وقاص قال : سئل رسول الله (ص) عن هذه الآية (قل هو القادر - إلى آخرها) فقال « إما أنها كائنة ولم يأت تأويلها بعد » ويقويه ما ورد في تطبيقها على أمتنا ، لأنه سنة الله في أهل الكتاب من قبلنا ، كما يأتي قريباً .

﴿ انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون ﴾ أى انظر بعين عقذك أيها

(١) اللقحة بالفتح الناقذة ذات اللبن (٢) نقل ذلك السيد محمد يرم الخامس في مقدمة صفوة الاستبصار عن مستر اجتيرى الانكليزي الذي كان معلماً العربية في مدرسة كسفورد الجامعة



الرسول - ومثله في هذا كل مخاطب بالقرآن - كيف نصرف الآيات والدلائل فنجعلها على أنحاء شتى ، منها ما طريقه الحس ، ومنها ما طريقه العقل ، ومنها ما طريقه علم الغيب ، لعلمهم يفقهون الحق ، ويدركون كنه الأمر ، فإن الفقه هو فهم الشيء بدليله وعقله ، المفضي إلى الاعتبار والعمل به ، وإنما يرجى تحصيله بتصريف الآيات ، وتنويع البيّنات .

فعل مما تقدم أن هذه الآية عامة وإن نزلت في سياق إنذار مشركي مكة وإقامة الحجة عليهم ، فالعبرة فيها كغيرها بعموم اللفظ لا بخصوص السبب أو مقتضى السياق كما تقرر في الأصول ، وقد جهل هذا بعض المعممين فأنكروا علينا منذ أول العهد بإنشاء (النار) ما كنا نورده في سياق تذكير المسلمين ، من الآيات التي نزلت في المشركين والمنافقين ، وما يؤيد مسلكنا هذا ما رواه البخاري والنسائي في تفسير هذه الآية من حديث جابر قال : لما نزلت هذه الآية (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم) قال رسول الله (ص) « أعوذ بوجهك » قال (أو من تحت أرجلكم) قال « أعوذ بوجهك » (أو يلبسكم شيعاً ويذيق بعضكم بأس بعض) قال رسول الله (ص) « هذه أهون أو هذا أيسر » هذا لفظ البخاري في كتاب التفسير من صحيحه ، ووقع في كتاب الاعتصام منه « هاتان أهون أو أيسر » - والشك من الراوى - وإنما كانت خصلتا اللبس وإذافة البأس أهون أو أيسر لأن المستعاذ منه قبلها هو عذاب الاستئصال بإحدى الخصلتين الأوليين بأن لا يبقى من الأمة أحد ويدل على ذلك أحاديث متعددة منها حديث ابن عباس عند أبي بكر بن مردويه عن النبي (ص) قال « دعوت الله أن يرفع عن أمتي أربعاً فرفع عنهم اثنتين وأبى أن يرفع عنهم اثنتين : دعوت الله أن يرفع عنهم الرجم من السماء والخسف من الأرض وأن لا يلبسهم شيعاً ولا يذيق بعضهم بأس بعض ، فرفع عنهم الخسف والرجم وأبى أن يرفع الآخرين » وفي رواية أخرى عنده عنه - أي ابن عباس - قال : لما نزلت هذه الآية (قل هو القادر . . . ) قام النبي (ص) فتوضأ ثم قال « اللهم لا ترسل على أمتي عذاباً من فوقهم ولا من تحت أرجلهم ولا تلبسهم شيعاً ولا تلق بعضهم بأس بعض » قال فأتاه جبريل فقال : يا محمد قد أجاز الله أمتك أن يرسل عليهم عذاباً

من فوقهم أو من تحت أرجلهم . أى ولم يحرم من العذابين الآخرين لأنه لا بد أن يتبعوا سنن من قبلهم من أهل الكتاب ، ويحل ما حل بهم من عذاب التفرق والخلاف . وذلك مقتضى سنته تعالى في عقاب أتباع الرسل يختلفون في الدين الجامع لكلماتهم فيكونون مذاهب وشيعاً ، ويتبع ذلك اختلافهم في السلطة والسياسة أو يتقدمه ، ويترب عليه التخاصم والاقتيال الذى نعهد ، وهذا معنى قضاء الله في حديث ثوبان الذى يأتى قريباً .

وروى أبو الشيخ عن مجاهد فى تفسير الآية أن هذا العذاب عذاب أهل الاقرار وأن العذاب الأول عذاب أهل التكذيب . وأوضح منه ما رواه ابن جرير عن الحسن قال لما نزلت هذه الآية ( قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً ) قام رسول الله (ص) فتوضأ فسأل ربه أن لا يرسل عليهم عذاباً من فوقهم أو من تحت أرجلهم ولا يلبس أمتة شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض كما أذاق بنى إسرائيل . فهبط إليه جبريل فقال : يا محمد إنك سألت ربك أربعا فأعطاك اثنتين ومنعتك اثنتين : أن يأتينهم عذاب من فوقهم ولا من تحت أرجلهم يستأصلهم فأنهما عذابان لكل أمة اجتمعت على تكذيب نبيها ورد كتاب ربها ، ولكنهم يلبسهم شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض . وهذان عذابان لأهل الاقرار بالكتب والتصديق بالأنبياء ولكن يعذبون بذنوبهم . وأوحى الله إليه ( فإما نذهبن بك فإنا منهم منتقمون ) يقول من أمتك ( أو نرينك الذى وعدناهم ) من العذاب وأنت حى ( فإنا عليهم مقتدرون ) فقام نبي الله (ص) فراجع ربه فقال « أى مصيبة أشد من أرى أمتى يعذب بعضها بعضاً ؟ » وأوحى إليه ( ألم ، أحسب الناس أن يتركوا ) الآيتين فأعلمه أن أمتة لم تخص دون الأمم بالفتن وأنها ستبلى كما ابتليت الأمم ، ثم أنزل عليه ( قل رب إما ترينى ما يوعدون رب فلا تجعلنى فى القوم الظالمين ) فتعوذ نبي الله فأعاده الله ، لم ير من أمتة إلا الجماعة والألفة والطاعة ، ثم أنزل عليه آية حذر فيها أصحاب الفتنة فأخبره أنه إنما يخص بها ناس منهم دون ناس فقال ( واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن الله شديد العقاب ) فخص بها أقواماً من أصحاب محمد (ص) بعده وعصم بها أقواماً

وقد وفي الحسن رحمه الله المسألة حقها من البيان بذكر ما يتعلق بها وإن نزل بعدها بسنين كآية الأنفال الأخيرة ولكنه لم يبين معنى هذه وهو بيان سنته تعالى في الفتن تصاب بها الأمم لا تصيب الذين ظلموا منهم وكانوا سبب العذاب المترتب عليها خاصة ، بل تحمل بهم وبمن لم يمنهم عن الظلم ولو عجزاً ، بل ظاهر الرواية يخالف لظاهر الآية في هذا ولعله محرف

واعلم أنه ورد في هذا المعنى أحاديث أخرى منها أنه (ص) دعا ربه أن لا يهلك أمته بتسليط عدو عليهم من غير أنفسهم ولا بالسنة العامة أى المجاعة والقحط ولا بالفرق ولا بما عذب به الأمم قبلهم كالريخ والصيحة والرجفة . وقد أورد هذه الأحاديث الحافظ ابن كثير في تفسير هذه الآية والسيوطى في الدر المنثور

وقد استشكل هذه الأحاديث العلماء بما ورد من الأحاديث المتعددة من الطرق المختلفة في إثبات وقوع الخسف والمسخ والقذف في هذه الأمة ، وأمثلة ما أجابوا به عنها هو أن مادعا به النبي (ص) إنما هو عدم هلاك أمته كلها بما ذكر كما هلك عاد وثمود وقوم لوط وغيرهم ، ووقوع شيء من ذلك في بعض الأمة لا ينافى استجابة الدعاء ، فإن منه الموت غرقاً أو جوعاً وقد وقع لكثير من الأمة حتماً .

ثم حدث لهذه الأمة في الأجيال الأخيرة ما هو أولى بالاشكال ، وأحوج إلى مثل هذا الجواب ، وهو تسليط الأعداء عليها المعارض لما ورد في هذا الباب ، وأصح ما رواه مسلم من حديث ثوبان قال : قال رسول الله (ص) «إن الله زوى لى الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها<sup>(١)</sup> وإن أمتى سيبلغ ملكها ما زوى لى منها ، وأعطيت الكنزين الأحمر والأبيض وإنى سألت ربى لأمتى أن لا يهلكها بسنة عامة وأن لا يسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم فيستبيح بيضهم<sup>(٢)</sup> وإن ربى قال يا محمد إذا قضيت قضاء فإنه لا يرد ، وإنى أعطيتك لأمتك أن لا أهلكهم بسنة عامة وأن لا أسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم فيستبيح بيضهم ولو اجتمع عليهم من بأقطارها - أو قال من بين أقطارها - حتى يكون بعضهم يهلك بعضها ويسبى بعضهم بعضاً»

(١) زوى الشيء يزويه قبضه وجمعه والمعنى أنه كشفها له وأطاعه عليها (٢) يكفى بالبيضة عن وضع سلطة القوم وملكهم وعن عزهم ومستقر قوتهم وما يحمونها من حقيقتهم

ورواه أحمد وأصحاب السنن إلا النسائي وغيرهم بزيادة عما هنا . وقد ظهر صدق الرسول (ص) في بلوغ ملك أمته مشارق الأرض ومغاربها وفي وقوع بأسهم بينهم ، وما زال ملكهم عن أكثر تلك الممالك إلا بفرقهم ، ثم بمساعدتهم للأجانب على أنفسهم ، وكم تألبت عليهم الأمم فلم ينالوا منهم بدون ذلك منالا ، وما بقى لهم الآن قليل ضعيف يتوقع الطامعون الاستيلاء عليه قريباً ، ونحن نرجو خذلان الطامعين ، وإقامة قواعد استقلالنا على أساس متين ، يضمه تكافل الأمم وحفظها للسلم ولو عشرات من السنين لعلمنا نصير في فرصتها من العالمين العاملين ، الذين يحفظون حقيقتهم بأنفسهم ، ولا يتكلمون على تنازع الطامعين فيهم ، فإن هذا اتسكال على أمر سلبى لا يدوم لنا ، وإن كان هو الذى أبقى لنا هذا القليل الذى ذكرنا ، وبقاؤه هو مصداق الحديث على الطريقة المعتمدة فى الجواب عن الدعاء يرفع الحسف والقحط والفرق وغيرها فى الأحاديث الأخرى ويمكن أن يجاب عن حديث ثوبان هذا بجواب آخر غير الذى يؤخذ من جوابهم عن غيره ، وغير ما أشرنا إليه آنفاً فى بيان صدقه ، وهو أن الله تعالى لا يسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم يستبيح بيضتهم ماداموا مستمسكين بعروة الايمان الوثقى وقائمين بحقوقه ومنها الأسباب التى وعدم الله تعالى النصر ماداموا مستمسكين بها وقد بينها لهم فى كتابه وتقدم كثير منها فيما مر من التفسير <sup>(١)</sup> ويؤيد ذلك حديث آخر عن ثوبان نفسه قال : قال رسول الله (ص) «يوشك أن تداعى عليكم الأمم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها - فقال قائل : ومن قلة نحن يومئذ ؟ قال - بل أنتم يومئذ كثير ولكنكم غثاء كغثاء السيل ، وسينزع الله من صدور عدوكم المهابة منكم وليقذفن فى قلوبكم الوهن - قال قائل : يا رسول الله وما الوهن ؟ قال : حب الدنيا وكراهية الموت » رواه أبو داود فى سننه والبيهقى فى دلائل النبوة <sup>(٢)</sup>

(١) أنظر كلمة نصر فى فهارس أجزاء التفسير وراجع ما تشير اليه أرقامها

(٢) فى سنده أبو عبد السلام صالح بن رستم الهاشمى قال أبو حاتم فيه مجهول وقال الذهبي روى عنه ثقتان خفت جهالته . ويوشك معناه يقرب ، وتداعى أصله تداعى أى تجتمع أو تتابع وأصل معناه يدعو بعضها بعضاً . والأكلة كفعلة جمع ت كل وروى بصيغة اسم الفاعل أى الجماعة الآكلة . والغثاء بالضم ما يحمله السيل =

### ﴿ تنبيه غافل ، وتعليم جاهل ﴾

يسىء كثير من المسامين تأويل حديثي ثوبان وغيرها من أحاديث الفتن ويحملونها على ما يضرهم ، وهو ما لم يردده الرسول (ص) ولا يرضاه لهم ، فوجب أن نبين الحق في ذلك فنقول

إن لأحوال الأمم العامة تأثيراً عظيماً في فهم أفرادها للنصوص الدين وغيرها من أقوال الحكماء والشعراء ، فهي في حال ارتقائها بالعلم والحكمة ، وما يثمران من العزة والقوة ، تكون أصح أفهاماً ، وأصوب أحكاماً ، وأكثر اعتباراً وإدراكاً ، وأحسن استفادة واستبصاراً ، وفي حال فشو الغباوة والجهل ، وما ينتجان من الضعف والذل ، تكون بالضعف من ذلك ، وأضرب مثلاً لذلك النصوص والحكم المنظومة والمنشورة في ذم الطمع والحرص على المال وزينة الدنيا وما يقابلها من تعظيم أمر الآخرة والترغيب في معالي الأمور وبذل المال في سبيل الحق - لم تكن تلك النصوص والحكم والأشعار والأمثال بصادة للأمة في طور حياتها وارتقائها عن القنح والكسب ، واحراز قصب السبق ، في جميع ميادين التنافس على السيادة وموارد الرزق ، بل كانت هي الحافزة لها إلى ذلك بقصد اعزاز الملة ، ورفع شأن الأمة ، لذلك كانوا يبذلون تلك الأموال بمنتهى السخاء في سبيل البر وأعمال الخير ، ولو حفظ المتأخرون مما ما حبسه من قبلهم من الأوقاف على جميع المصالح العامة وأنواع الخير لوجدوا أن جميع ما ملكوه من الأرض كان وقفاً بل وقفاً بل وقفاً مراراً ، لأن الخلف الطالح صار يحول أوقاف السلف الصالح إلى ملك حتى كان عم والدي الشيخ الفقاد اخير السيد أحمد أبو الكمال يقول على سبيل المبالغة في هذا المعنى : في كل مئة سنة يتحول كل وقف في طرابلس الشام ملكاً وكل ملك وقفاً

= ويلقيه من الزبد والعيذان ونحوها ، والوهن الضعف أو شدته . والسؤال عن سببه وإنما سببه حب الحياة الدنيا ولذتها وإشارها على الجهاد في الدفاع عن الحقيقة وكراهة الموت ولو في سبيل الحق حرصاً على هذه الحياة الخسيسة . وأجدر بهذا الحديث أن يعد من أعلام النبوة كالذي قبله

كانت تلك النصوص والحكم للأمة في تلك الحياة كالغذاء الصالح للجسم السليم يزيده قوة ويحفظ له حياته ويعوضه عن كل ما ينحل منه من الدقائق الميته مادة حية خيراً منها ، ثم صارت في طور الضعف كالغذاء الجيد في الجسم العليل لا يزيده إلا ضعفاً وانحلالاً ، إذ صاروا يفهمون منها أن الكسل والخمول والتواكل والفقر والنذل من مقاصد الدين ، فصاروا لا يستفيدون منها إلا ضعفاً وعجزاً ، ولا يزدادون مع ذلك إلا حرصاً ودناءةً وبخلاً

إذا تدبرت هذا المثال فاجعله مرآة لما ورد في الأحاديث النبوية ، من أنباء مستقبل الأمة الإسلامية ، كسعة ملكها في مشارق الأرض ومغاربها ، (أى بالنسبة إلى الحجاز) ثم تداعى الأمم عليها كما تتداعى الآكلة إلى قصعتها ، ومن تفرقها شيعاً ووقوع بأسباب بينها ، وغير ذلك من أنباء الفتن ، وما يكون قبل قيام الساعة من الأحداث والبدع ، واعلم أن ما أصاب الأمة الإسلامية بسوء فهمها لهذه الأحاديث بعد فشو الجهل فيها هو نحو مما أصابها بسوء فهمها لتلك النصوص والحكم التي أشرنا إليها في المثال : وطن جماهير المسلمين أنفسهم منذ قرون على الرضا بجميع الفتن والشور التي أنبأت الأحاديث بوقوعها في المستقبل ، ففقدت همهم عن القيام بما أمر الله تعالى به من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ودفع المكروه والدفاع عن الحق بقدر الاستطاعة ، معتردين لأنفسهم بأن ذلك قدر ، قد ورد بوقوعه الخبر ، فلا مهرب منه ولا مفر ، كما يعتذرون لأنفسهم عن ترك مجرأة الأمم العزيزة في أسباب العزة وطرق الثروة ، بالنصوص والحكم التي وردت في التنفير عن الطمع والجشع وتهوين أمر شهوات الدنيا ، والترغيب في معالي الأمور وإيثار الحياة الباقية - ولا حجة لهم في شيء من ذلك بل لله الحجة البانعة عنهم ، وقد بسطنا ذلك مراراً في التفسير وفي غير التفسير وتراهم مع هذا قد تركوا السعي والعمل لما وعدوا به في الآيات والأحاديث من الخير والسيادة كما كان يسعى ويعمل له سلفهم ، ومن تلك الموعود ما لم يأت تأويلها ولا بد من إتيائه ، لأن وعد الله مفعل لا بد منه ، كما تركوا العمل بالنصوص الآمرة بالبذل في سبيل الله ، مع ادعائهم الأخذ بما ورد في إيثار الآخرة على الدنيا أو احتجاجهم به وحقيقة الأمر أنهم رزأوا بالجهل والخمول والكسل وسقوط المهمة ، فهم يحلمهم

يتعبون ويشقون في اتباع أهوائهم والسعي لحظوظهم الشخصية الدنيئة ، ولا يفكرون في المصالح العامة ولا يعقلون وجه ارتباط المنافع الخاصة بها ، بل يتركونها زاعمين أنهم قد وكلوا أمرها إلى الله وعملوا به مدى دينه فيها . بل لا يخطر في بال أحد منهم هذا الزعم إلا إذا عذله عاقل أو وبخه موبخ على تفریطه في حقوق أمتة ، وما يجب عليه للثمة ، فحينئذ يعتذرون بالاقدار ، أو بأن الآخرة لهم والدنيا للكفار ، وقد ذكرناهم بفساد شبهتهم هذه مراراً<sup>(١)</sup> و (إنما يتذكر من ينيب )

ان النبي (ص) لم يخبر أمتة بما سيقع فيها من التفرق والشيوع ، وركوب سنن أهل الكتاب في الأحداث والبدع ، وبغير ذلك من أخبار الفتن ، الخاصة بهم والمشاركة بينهم وبين الأمم ، إلا لأجل أن يكونوا على بصيرة في مقاومة ضررها ، واتقاء تفاقم شرها ، لا لأجل أن يتعمدوا إثارة تلك الفتن والاصطلاء بنارها ، والاقتراف لأوزارها ، فقله (ص) في ذلك كشف الطبيب الذي يخبر المسافرين إلى أرض مجهولة لهم بما فيها من الأمراض لأجل أن يبذلوا جهدهم في اتقاء وقوعها بهم ، ثم في مداواة من يصاب بها منهم ، لا لأجل أن يجعلوا أنفسهم عرضة لها باتيان أسبابها ، وتوطين النفس على الهلاك بترك التداوى منها ، وقد كان أهل الصدر الأول يفهمون ذلك من النصوص كما صرحت به عائشة في حديث لعن أهل الكتاب لاتخاذ قبور أنبيائهم مساجد فأنها علته بقولها : يحذر ما صنعوا . وقد صرحت النصوص بالنهي عن التفرق والاختلاف ، انذى تدهور في تيهوره أهل الكتاب ، حتى لا تقع فيه على غرارة وجهالة فيكون شره مستظيراً ، ولا نهتدى إلى تخفيفه سبيلاً (هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟ إنما يتذكر أولو الألباب ) ولو أن علماء الصحابة أو التابعين كتبوا في التفسير وشرح الحديث لينبؤوا لنا ذلك

ولم يقصر المصنفون من المتقدمين والمتأخرين في شيء من علم الكتاب والسنة كما قصروا في بيان ما هدى إليه القرآن والحديث من سنن الله تعالى في الأمم والجمع بين النصوص في ذلك والحث على الاعتبار بها ، ولو عنوا بذلك بعض عنايتهم

(١) أولها ما نشرناه في ذلك في مقالة العدد الثاني من سنة المشار الأولى عنوانها (القول الفصل . محاورة في سعادة الأمة ) وقد صدر ذلك العدد في ٢٩ شوال سنة ١٣١٥ هـ

يفروع الأحكام ، وقواعد الكلام ، لأفادوا الأمة ما يحفظ به دينها وديناها، وهو مالا يغنى عنه التوسع في دقائق مسائل النجاسة والطهارة ، والسلم والإجارة ، فإن العلم بسنن الله تعالى في عبادته ، لا يعاونه إلا العلم بالله تعالى وصفاته وأفعاله ، بل هو منه أو من طريقه ووسائله . وقد فطن لهذا بعض حكماء العلماء فقال أبو حامد الغزالي في بيان القدر المحمود من العلوم المحمودة من كتاب العلم في الأحياء : وأما القسم المحمود إلى أقصى غايات الاستقصاء فهو العلم بالله تعالى و بصفاته وأفعاله ، وسنته في خلقه ، وحكمته في ترتيب الآخرة على الدنيا ، فإن هذا علم مطلوب لذاته . ثم فضل أهل هذا العلم على جميع العلماء كالمشككين والفقهاء ، وأيده في ذلك العز بن عبد السلام إذ استفتى فيه فأفتى بصحته . و بين الغزالي في غير هذا الفصل من فصول الباب الثاني من أبواب العلم أن هذا العلم هو الذي امتاز به عظماء الصحابة رضي الله عنهم وأنه هو العلم الذي عناه عبد الله بن مسعود لما مات عمر بن الخطاب (رض) بقوله مات تسعة أعشار العلم ( ورواه أبو خيثمة في كتاب العلم بلفظ : إني لا أحسب عمر قد ذهب بتسعة أعشار العلم ) أقول أما العلم بالله تعالى و بصفاته وأفعاله فهو معراج الكمال الإنساني ، وأما العلم بسنته تعالى في خلقه فهو وسيلة ومقصد ، أعني أنه أعظم الوسائل لكمال العلم الذي قبله ومن أقرب الطرق إليه ، وأقوى الآيات الدالة عليه ، وأنه أعظم العلوم التي يرتقي بها البشر في الحياة الاجتماعية المدنية فيكونون بها أعزاء أقوياء سعداء ، وإنما يرجى بلوغ كمال الاستفادة منه إذا نظر فيه إلى الوجه الرباني والوجه الإنساني جميعاً ، وهو ما كان عمر ينظر فيه بنور الله في فطرته وهداية كتابه ، وأما أبو حامد فقد لاحظ الوجه الرباني فقط ، وإن في سياسة عمر وفي كلامه لدلائل كثيرة على ما ذكرنا من بصيرته في هذا العلم فنسأل الله تعالى أن يجعلنا من أهله وأن يجعله وسيلة لنا للتكامل أنفسنا ، وإصلاح ما فسد من أمر أمتنا ، آمين .

إذا تدبرت هذا أيها القارئ فاعلم أن الاستدلال بما ورد من الأخبار والآثار في تفسير هذه الآية لا يدل هو ولا غيره من أحاديث القن والساعة على أن الأمة الإسلامية قد قضى عليها بدوام ما هي عليه الآن من الضعف والجهل ولوازمهما كما يزعم الجاهلون بسنن الله ، اليائسون من روح الله ، بل توجد نصوص أخرى تدل على أن



لجوادها من هذه الكبوة ، وأن لسهما قرطسة بعد هذه النبوة ، كالأية الناطقة باستخلاقهم في الأرض ، فإن عمومها لم يتم بعد ، وكخبر « لا تقوم الساعة حتى تعود أرض العرب مروجاً وأنهاراً » حتى يسير الركب بين العراق ومكة لا يخاف إلا ضلال الطريق » رواه أحمد والشاطر الأول منه لم يتحقق بعد ، ويؤيده ويوضح معناه ما صح عند مسلم من أن مساحة المدينة سوف تبلغ الموضع الذي يقال له إهاب ، أي أن مساحتها ستكون عدة أميال ، فكونوا يقوم من المبشرين لا من المنقرين ، ( ولتعلن نبأه بعد حين )

﴿ وكذب به قومك وهو الحق ﴾ الخطاب للرسول (ص) أي وكذب جمهور قومك وهم قریش بالعذاب أو بالقرآن ، على ما صرّفناه من الآيات الجاذبة إلى فقه الإتيان بجعلها حجباً يثبتها الحس والعقل والوجدان ، في أعلى أساليب البلاغة وحسن البيان والحال أنه هو الحق الثابت في نفسه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وما سبب ذلك إلا الكبر والعناد والجود على تقيد الآباء والأجداد ﴿ قل لست عليكم بوكيل ﴾ أي قل لهم أيها الرسول إنني لست بوكيل مسيطر عليكم وإنما أنا رسول لكم ، فالوكيل هو الذي توكل إليه الأمور ، وفي الوكالة معنى السيطرة والتصرف فمن جعله السلطان أو الملك وكيلاً له على بلاده أو مزارعه يكون مأذوناً بالتصرف عنه فيها والسيطرة على أهلها والرسول مبلغ عن الله تعالى يذكر الناس ويعلمهم ويبشرهم وينذرهم ، ويقوم دين الله فيهم ، هذه وظيفته وليس وكيلاً عن ربه ومرسله ، ولا يعطى القدرة على التصرف في عباده حتى يجبرهم على الإيمان إجباراً ويكرههم عليه إكراهاً ( ٢ : ٢٥٦ ) لا إكراه في الدين - ٨٨ : ٢١ فذكر إنما أنت مذكر ٢٢ لست عليهم بمسيطر - ٥٠ : ٤٥ نحن أعلم بما يقولون وما أنت عليهم بجبار ، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد ٢ : ٢٧٢ ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء ( وراجع تفسير ( ٦ : ٥٠ ص ٤٢١ - ٤٣٠ ج ٧ تفسير ) وقيل الوكيل الخفيظ المجازي

وروى عن ابن عباس ( رض ) أن هذه الآية نسخت بأية القتال وتمسك بهذه الرواية كثير من المفسرين المغمرين بتكثير الآيات المنسوخة قال الفخر الرازي وهو بعيد ، وهو في قوله المصيب ، فإن الأذى بالقتال للدفاع عن الحق والحقيقة ،

وحماية الدعوة والبيعة ، لم يخرج الرسول عن كونه رسولا أى عبداً لله مبلغاً عنه لأشريك له ولا وكيلاً ، وما أرى الرواية تصح عن ابن عباس ولو صحت لكان الوجه في مراده منها أن آية القتال أزلت ما كان من لوازم هذه الآية وأمثالها من إرشاد الرسول (ص) إلى السكوت للمشركين على ما كان من تكذيبهم لما جاء به ذلك التكذيب القولي العملي الذي أبرزه بانصد عنه ومنعه من تبليغ دعوة ربه ، وإيذائه وإيذاء من آمن به ، فإن الصحابة كانوا يريدون من النسخ معنى أعم من المعنى الذى قرره علماء الأصول وهو الذى يجزى عليه المفسرون ، ومن هنا قال الزجاج في تفسير العبارة أى أنى لم أؤمر بحربكم ومنعكم عن التكذيب اهـ وبناء على هذا قال كثيرون بنسخ الآيات الكثيرة التى أمر بها النبي (ص) بالصبر والعتو وحسن المعاملة وهى هى الفضائل التى كان (ص) متحلياً بها طول عمره ، مع وضعه كل شيء في موضعه .

ووضع الندى في موضع السيف في العلى مضر كوضع السيف في موضع الندى ﴿ لكل نبأ مستقر وسوف تعلمون ﴾ هذا تمام ما أمر الله تعالى رسوله أن يقوله لقومه المكذبين ، والنبأ الخبر كما قيل أو الخبر الذى له شأن يهتم به ، وقال الراغب خبر ذو فائدة عظيمة يحصل به علم أو غلبة ظن ولا يقال للخبر نبأ حتى يتضمن هذه الأشياء الثلاثة اهـ ويراد به المعنى المصدري أو مدلوله . الذى يقع مصداق له والمستقر مصدر ميمي بمعنى الاستقرار وهو الثبات الذى لا تحول فيه ، واسم زمان ومكان له وإرادة الزمان هنا أظهر ويستلزم غيره معه . والمعنى لكل شيء نبأ عنه مستقر تظهر فيه حقيقته ويتميز حقه من باطله فلا يبقى مجال للاختلاف فيه وسوف تعلمون مستقر ما نبأ به القرآن الذى كذبت به من وعد ووعد أو لكل نبأ من أنباء القرآن الحق الذى كذبوا به زمان يحصل فيه مضمونه فيكون قاراً ثابتاً فيه . ومن هذه الأنباء ما وعد الله الرسول من نصره عليهم وما أوعدهم من الخزي والعذاب فى الدنيا والآخرة ( ٣٩ : ٢٤ ) كذب الذين من قبلهم فأتاهم العذاب من حيث لا يشعرون ٢٥ فأذاقهم الله الخزي فى الحياة الدنيا ولعذاب الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون ٣٧ قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل فسوف تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه ويحل عليه

عذاب مقيم ٣٨ إنا أنزلنا عليك الكتاب بالحق فمن اهتدى فلنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنت عليهم بوكيل ) وسوف تعلمون ذلك عند وقوعه . وحديثك هذه الشواهد فهي مطابقة لما هنا أتم المطابقة ، وإذ جعل المستقر بمعنى الاستقرار كان معناه لكل نبأ من أنباء القرآن استقرار أى وقوع ثابت لا بد منه . ومن أنباء القرآن ماهو خاص : أولئك القوم ومنه ماهو فى غيرهم ، ومنه ماهو نبأ عن أهل ذلك العصر ومنه ماهو نبأ عن بعدهم . ومنه ماهو عام يشمل أموراً تأتى فى أزمنة مختلفة فيحصل فى كل زمن منها ما يثبت لمن فقهه حقيقة القرآن (٤١: ٥١ قل أرايتم إن كان من عند الله ثم كفرتم به من أضل ممن هو فى شقاق بعيد ٥٢ سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد ) وإذا أردت أن ترددهما بوجود الاتصال والمناسبات بين الآيات فى هذا السياق ، فارجع إلى ما ذكرناه ( فى ص ٤٥٥ وأوائل ص ٤٥٧ ج ٧ ) من الكلام فى مسألة استعجالهم العذاب ، وأجله الذى لا يتعداه ، والحمد لله .

(٦٨) وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فى آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فى حَدِيثٍ غَيْرِهِ ، وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (٦٩) وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَلَكِنْ ذِكْرِى لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (٧٠) وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَسَهُمْ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا ، وَذَكَرَّ بِهِ أَنْ يُنْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعْدِلْ كُلُّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا ، أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا ، لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ .

الذى بعثه على مكذبي الرسل من الأولين وعلى المتفرقين المختلفين في دينهم من أهل الكتاب ، وجعل ذلك مع ما قبله من حجج القرآن وآياته المثبتة لكونه من عند الله ، لا من عند رسوله الأُمى الذى لم يكن يعلم شيئاً من أخبار الأمم ولا من سنن الله في مكذبي الرسل ومتبعيهم ، تلك الآيات التى يرجى لمن تدبرها فقه الأمور وإدراك حقائق العلم . وذكر بعد هذا الإنذار والبيان تكذيب قريش بالقرآن ، وكون الرسول مبلغاً لخالقها للإيمان ، وإحالتهم في ظهور صدق أنبائه على الزمان . ثم بين في هذه الآيات كيف يعامل الذين يخوضون في آيات الله بالباطل من هذه الأمة أعنى أمة الدعوة والذين اتخذوا دينهم هزواً ولعباً من كفارها الذين لم يحميوا دعوتها ، بما يعلم منه حكم من يدخل في عموم ذلك ممن أجابوها ، على نحو ما تقدم في الآيات التى قبلها ، فقال :

﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ ﴾

روى عن أبى مالك وسعيد بن جبير وابن جريح وقتادة ومقاتل والسدى ومجاهد في إحدى الروايتين عنه أن هذه الآية في المشركين المكذبين الذين كانوا يستهزئون بالقرآن والنبي (ص) وروى عن ابن عباس وأبى جعفر ومحمد بن على ومحمد ابن سيرين أنها في أهل الأهواء من المساميين . وهذا الخلاف مبنى على ما تقدم فيما قبلها من كونه يشمل المشركين وغيرهم . فمن قال إن هذه في المشركين فقط فإنما رجع ذلك بمعونة السياق والوقت الذى نزلت فيه الآيات بل السورة كلها في أوائل البعثة ، ومن قال إنها في أهل الأهواء فإنما رجع ذلك بما ورد من الأحاديث المرفوعة في كون الإنذار بالعذاب موجهاً إلى هذه الأمة بجملتها - من أجاب دعوتها ومن لم يجب - وكون تفرقها شيعاً يذوق بعضهم بأس بعض أمراً مقضياً مضت به سنة الله تعالى فلا مرد له ، والخطاب على الأول للنبي (ص) ويشاركه في حكمه كل من بلغه ، وعلى الثانى لكل من يقرأ الآية ويسمعها . والرواية الثانية عن مجاهد أنها في أهل الكتاب وهو بعيد إذ لا وجه لتخصيصهم لا من السياق - والسورة مكية - ولا من الأخبار المرفوعة في معناها ، ولكن الخائضين منهم يدخلون في عمومها . وأصل الخوض وحيقته الدخول في الماء والمرور فيه مشياً أو سباحة وجدح السويق أى لت الدقيق باللبن ، ويستعار لمرور الإبل في السراب ، ووميض البرق في السحاب ،

والاندفاع في الحديث والاسترسال فيه ، والدخول في الباطل مع أهله ، وبهذين المعنيين استعمل في القرآن ، وفسر الخوض هنا على القول الأول بالكفر بالآيات والاستهزاء بها . قال ابن حريج كان المشركون يجلسون إلى النبي (ص) يحبون أن يسمعو منه فإذا سمعوا استهزؤا فزلت (وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم) الآية - قال فجعل إذا استهزؤا قام فحذروا وقالوا لا تستهزؤوا فيقوم الخ وقال السدي : كان المشركون إذا جالسوا المؤمنين وقعوا في النبي (ص) والقرآن فسيبه واستهزؤا به فأمرهم الله بأن لا يقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره . وقال مقاتل كان المشركون بمسكة إذا سمعوا القرآن من أصحاب النبي (ص) خاضوا واستهزؤا فقال المسلمون لا يصلح لنا مجالستهم نخاف أن نخرج حين نسمع قولهم ونجالسهم فلا نعيب عليهم ، فأنزل الله في ذلك (وإذا رأيت) أي أنزله في أثناء هذه السورة ، وهذا مراد ابن حريج أيضاً . وقولهم «نخرج» معناه نقع في الحرج والالتم وفسر الخوض في الآيات على القول الآخر لمفسري السلف بالراء والجدل والخصومة فيها تباعاً للأهواء ، وانتصاراً للمذاهب والأحزاب ، أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن عباس في قوله (وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا) ونحو هذا في القرآن قال : أمر الله المؤمنين بالجماعة ، ونهاهم عن الاختلاف والفرقة . وأخبرهم إنما هلك من كان قبلهم بالراء والخصومات في دين الله . وروى عبد بن حميد وابن جرير وأبو نعيم في الحلية عن أبي جعفر قال : لا تجالسوا أهل الأهواء فإنهم الذين يخوضون في آيات الله .

والصواب من القول في الآية أنها عامة وأن الخطاب بها أولاً بالذات سيدنا الرسول (ص) وكل من كان معه من المؤمنين ، فكل ما ورد عن السلف في تفسيرها صحيح . والمعنى العام الجامع للخطاب به كل مؤمن في كل زمن : « وإذا رأيت » أيها المؤمن « الذين يخوضون في آياتنا » المنزلة ، من الكفار المكذبين ، أو من أهل الأهواء المفرقين ، فأعرض عنهم أي انصرف عنهم وأرهم عرض ظمرك بدلا من القعود معهم أو الاقبال عليهم بوجهك « حتى يخوضوا في حديث غيره » أي غير ذلك الحديث الذي موضعه الكفر بآيات الله والاستهزاء بها من قبل الكفار

أو تأويلها بالباطل من قبل أهل الأهواء ، لتأييد ما استحدثوا من المذاهب والآراء ، وتقنيد أقوال خصومهم بالجدل والمراء ، فإذا خاضوا في غيره فلا بأس بالنعوذ معهم . وقيل إن الضمير في « غيره » للقرآن لأنه هو المراد بالآيات فأعيد الضمير عليها بحسب المعنى .

وسبب هذا النفي أن الاقبال على الخائضين والنعوذ معهم أقل ما فيه أنه إقرار لهم على خوضهم وإغراء بالتمادى فيه ، وأكبره أنه رضاه به ومشاركة فيه ، والمشاركة في الكفر والاستهزاء كفر ظاهر ، لا يقتضيه باختياريه إلا منافق مرء أو كافر مجاهر ، وفي التأويل لنصر المذاهب أو الآراء ، مزلق في البدع واتباع الأهواء ، وفتنته أشد من فتنة الأول ، فإن أكثر الذين يخوضون في الجدل والمراء من أهل البدع وغيرهم تغشهم أنفسهم بأنهم ينصرون الحق ويخدمون الشرع ويؤيدون الأئمة المهتدين ، ويخذلون المبتدعين المضلين ، ولذلك حذر السلف الصالحون من مجالسة أهل الأهواء ، أشد مما حذروا من مجالسة الكفار ، إذ لا يخشى على المؤمن من فتنة الكافر ما يخشى عليه من فتنة المبتدع ، لأنه يحذر من الأول على ضعف شبهته ، مالا يحذر من الثاني وهو يجيئه من مأمنه ، ولا يعقل أن يقعد المؤمن باختياريه مع الكفار في حال استهزائهم بآيات الله وتكذيبهم بها وطعنهم فيها ، كما يقعد مختاراً مع المجادلين فيها التأولين لها ، وإنما يتصور قعود المؤمن مع الكافر المستهزئ في حال الاكراه وما يقرب منها ، كشدة الضعف ، ولا سيما إذا كان في دار الحرب ، ولم تكن مكة دار إسلام عند نزول هذه الآيات . ويدخل في أهل الأهواء المقلدون الجامدون الذين يحاولون تطبيق آيات الله وسنن رسوله على آراء مقلديهم بالتكلف ، أو يردونها ويحرمون العمل بها بدعوى احتمال النسخ أو وجود معارض آخر ، وقد نقلنا كلاماً في هذا المعنى عن فتح البيان في تفسير آية سورة النساء التي بمعنى هذه الآية وهي قوله تعالى ( ٤ : ١٣٩ ) وقد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره إنكم إذا مثلهم ، إن الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعاً ) ومن الناس من يحرف آيات الله عن مواضعها بهواه لأجل أن يكفر بها مسلم أو يضلل بها مهتدياً ، بغيا عليه وحسداً له ، كما فعل بعض أدعياء العلم بمحض في هاتين

الآيتين وفيما ورد في النهى عن تولى أعداء الله وأعداء المؤمنين من الكفار بنحو إيمانهم على المسلمين في الحرب كقوله تعالى في أول سورة الممتحنة ( لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء ) زعم الحرف أن هذه الآيات تنطبق على من حضر من المسلمين ناديا للنصارى أبغوا فيه طليبا منهم لم يكفروا فيه بآيات الله ولم يستهزئوا بها ولم تكن من موضوع حديثهم وليسوا محاربين للمسلمين ، ومثل هذا التحريف أولى بالدخول في عموم آيتي الأنعام والنساء من تأويل أصحاب المذاهب والشيع الذي نقلنا عن بعض المفسرين إدخاله فيه أو تفسيره به . وأما تحريف آية الممتحنة وما في معناها من سورة المائدة فيرده تقييد النهى - وهو في ولاية المحاربين - باخراج الرسول والمؤمنين من وطنهم لأجل إيمانهم ثم تأييد هذا التقييد بما ينفي عموم النهى وذلك صريح قوله تعالى في سورة الممتحنة بعده ( لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرؤهم - إلى قوله - الظالمون )

وقد بينا في تفسير آية النساء من الجزء الخامس أن المنافقين كانوا يقعدون في المدينة مع الكفار الذين يخوضون في آيات الله بما ذكر كما فعل بعض ضعفاء المؤمنين في مكة فأمر الله فيهم هذه الآية كما أنزل آية الأنعام في أولئك الضعفاء على ما ورد في بعض الروايات ، ولذلك كان التشديد في آية النساء أعظم منه في آية الأنعام إذ كان لضعفاء المؤمنين في أول الاسلام بعض العذر ، وليس لمنافقي المدينة عذر إلا إخفاء الكفر ، على أن آية الأنعام أول ما نزل في هذا النهى فعمل بها المؤمنون وانتهوا عما قيل إنه كان قد وقع منهم ، فما عذر المنافقين في القعود مع المستهزئين بعد النهى وهم يتلوونه أو يتلى عليهم ؟ لهذا شدد الله في آية النساء وقال في الذين يقعدون معهم « إنكم إذا مثلهم » وأما أولئك فعذرهم بنسيان النهى في قوله .

﴿ وإما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين ﴾ أى وإن فرض أن أنساك الشيطان النهى مرة ما وقعدت معهم في تلك الحال ثم ذكرته فلا تقعد بعد التذكير مع القوم الظالمين لانفسهم بتكذيب آيات ربهم والاستهزاء بها ، بدلا من الاحسان إليها بالايمان والاهتداء بها ، وقرأ ابن عاصم ( ينسينك ) بتشديد السين وهو يفيد أن النسيان عذر وإن تكرر لأن في التنسية معنى التكرار .

وهل الخطاب في هذه الآية للرسول والمراد غيره كما قيل في آيات كثيرة غيرها على حد المثل : اياك أعنى واسمعى باجارة: وهو كثير في كلام العرب؟ أم للرسول بالذات ولغيره بالتبع كما هو الشأن في غير الأحكام الخاصة به ( ص ) أم لكل من بلغه كما قيل في آيات أخرى ؟ أقول ظاهر ما نقلناه عن السدى ومقاتل اختيار الأول منها وقد استشكل إنساء الشيطان له ( ص ) على القول بأن الخطاب في الآية له وقد ثبت في نص القرآن أن الشيطان ليس له سلطان على عباد الله المخلصين وخاتم النبيين والمرسلين (ص) أخلصهم وأفضلهم وأكملهم بل ورد في سورة النحل (١٦) : ٩٩ أنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ١٠٠ إنما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون ) ولكن إنساء الشيطان بعض الأمور للإنسان ليس من قبيل التصرف والسلطان وإلا لم يقع إلا لأوليائه المشركين وقد قال تعالى حكاية عن قتي موسى حين نسي الحوت ( وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره ) وإنما كان فتاه - أي خادمه لا عبده - يوشع بن نون كما في البخاري والمشهور أنه نبى وروى عن مجاهد في تفسير (فإنساء الشيطان ذكر ربه) الآية أن يوسف (عليه السلام) أنساء الشيطان ذكر ربه إذ أمر الناجي من صاحبيه في السجن بذكره عند الملك وابتغاء الفرج من عنده (فنبث في السجن بضع سنين) عقوبة له بل ذكر أهل التفسير المأثور حديثاً مرفوعاً في ذلك روجه مرسل وموصول وهو « لو لم يقل يوسف عليه السلام الكلمة التي قال ما لبث في السجن طول ما لبث حيث يبتغى الفرج من عند غير الله تعالى » هذه رواية ابن عباس رفعها أخرجها عنه ابن أبي الدنيا في كتاب العقوبات وابن جرير والطبراني وابن مردويه ثبت بهذا أن نسيان الشيء الحسن الذي يسند إلى الشيطان لكونه ضاراً أو منقوفاً لبعض المنافع أو لكونه حصل بوسوسته ولو باشغالها القلب ببعض المباحات لا يصح أن يعد من سلطانه الشيطان على الناس واستحواذه عليه بالآغواء والاضلال الذي نفاه الله عن عباده المخلصين ، ولهذا قال بعض كبار مفسري السلف بأن الخطاب في الآية للنبي (ص) مع العلم بأن الله تعالى فضله على سائر عباده المخلصين المعصومين بأعانتة على شيطانه حتى أسلم فلا يأمر إلا بخير كما ورد في الحديث الصحيح وقد ينسى الإنسان خيراً باشتغال فكره بخير



تخر. قال مجاهد: نهى محمد (ص) أن يقعد معهم إلا أن ينسى فإذا ذكر فليقم الخ  
رواه عنه ابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم.  
وأما وقوع النسيان من الأنبياء بغير وسوسة من الشيطان فلا وجه للخلاف في  
جوازده، قال تعالى لخاتم رساله (١٨: ٢٣) واذكر ربك إذا نسيت) بل ثبت في هذه  
السورة (الكهف) ووقوعه من موسى عليه السلام (١٨: ٧١) قال لا تؤاخذني بما نسيت)  
وإنما يقوم الدليل على عصمتهم من نسيان شيء مما أمرهم الله تعالى بتبليغه وهذا محل  
إجماع، ومثله النسيان الذي يترتب عليه إخلال بالدين كإضاعة فريضة أو تحريم حلال  
أو تحليل حرام. وقد جزم الأستاذ الإمام في تفسير (مانسخ من آياته أو نسيها)  
ببطلان ما ذكره السيوطي في أسباب النزول من رواية ابن أبي حاتم عن ابن عباس  
كان ربما نزل على النبي (ص) (نوحى بدليل ونسيه بالنهار فأنزل الله (مانسخ) الآية  
لأن ذلك مخالف للقاعدة القطعية المجمع عليها. وقد ورد في الصحيح إسناد النسيان  
إلى النبي (ص) في حديث ليلة القدر «فتسبت» وهو في صحيح مسلم وفي رواية  
«فأنسيها» وثبت في الصحيحين والسنن سهو النبي (ص) في الصلاة وقوله في بعض  
الروايات عندهم ما عدا الترمذي «إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون فإذا نسيت  
فذكروني» الخ وهو في باب التوجه نحو القبلة من البخاري عن ابن مسعود قال الحافظ  
في شرحه له من الفتح، وفيه دليل على وقوع السهو من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام  
في الأفعال، قال ابن دقيق العيد وهو قول عامة العلماء والنظار؟ وشذت طائفة فقالت  
لا يجوز على النبي السهو، وهذا الحديث يرد عليهم اهـ.

وقال النووي في شرحه للحديث في صحيح مسلم مانصه «فيه دليل على جواز  
النسيان عليه صلى الله عليه وسلم في أحكام التمتع وهو مذهب جمهور العلماء وهو  
ظاهر القرآن والحديث. وانتقوا على أنه (ص) لا يقر عليه، بل يعلمه الله تعالى  
به ثم قال الأكثرون شرطه تنبيهه (ص) على الفور متصلا بالحادثة ولا يقع فيه  
تأخير وجوزت طائفة تأخير مدة حياته صلى الله عليه وسلم واختاره إمام الحرمين  
ومنعت طائفة من العلماء السهو عليه صلى الله عليه وسلم في الأفعال البلاغية والعبادات  
كما أجمعوا على منعه واستحالته عليه صلى الله عليه وسلم في الأقوال البلاغية وأجابوا  
عن الظواهر الواردة في ذلك، وإليه مال الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائيني، والصحيح

الأول فإن السهو لا يناقض النبوة ، وإذا لم يقر عليه لم تحصل منه مفسدة ، بل تحصل فيه فائدة وهو بيان أحكام الناسى وتقرير الأحكام .

« قال القاضى واختلفوا فى جواز السهو عليه (ص) فى الأمور التى لا تتعلق بالبلاغ وبيان أحكام الشرع من أفعاله وعاداته وأذكار قلبه فجوزه الجمهور ، وأما السهو فى الأقوال البلاغية فأجمعوا على منعه كما أجمعوا على امتناع تعمد ، وأما السهو فى الأقوال الدنيوية وفيما ليس سبيله البلاغ من الكلام الذى لا يتعلق بالأحكام ولا أخبار القيامة وما يتعلق بها ولا يضاف إلى وحى فجوزه قوم إذ لا مفسدة فيه » قال القاضى رحمه الله تعالى والحق الذى لا شك فيه ترجيح قول من منع ذلك على الأنبياء فى كل خبر من الأخبار كما لا يجوز عليهم خلف فى خبر لا عهداً ولا سهواً لا فى صحة ولا فى مرض ولا رضا ولا غضب ، وحسبك فى ذلك أن سيرة نبينا (ص) وكلامه مجموعة معتنى بها على مر الزمان يتداولها الموافق والمخالف ، والمؤمن والمرتاب ، فلم يأت فى شيء منها استدراك غلط فى قول ولا اعتراف بوجه فى كلمة . ولو كان لنقل كما نقل سهوه فى الصلاة ونوبه عنها واستدراكه رأيه فى تلقيح النخل وفى نزوله بأدى مياه بدر وقوله (ص) « والله لأحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها إلا فعلت الذى هو خير وكفرت عن يميني » وغير ذلك وأما جواز السهو فى الاعتقادات فى أمور الدنيا فغير ممتنع والله أعلم » اهـ \*

\* ( نقل الألوسي عبارة النووى هذه فى روح المعاني ولم يعزها إليه بل بدأ الكلام بقوله فى المسألة : وتفصيل الكلام فى ذلك على ما فى معتبرات كتبنا أن مذهب جمهور العلماء جواز النسيان عليه (ص) ألح ولكنه عند ما بلغ قوله « والصحيح الأول » قال « وصحح النووى الأول » ثم ذكر بقية العبارة كأنهما من كلامه ولم يتصرف فيها إلا تصرفاً يسيراً كقوله « وذكر القاضى أنهم اختلفوا » بدل قول النووى « وقال القاضى اختلفوا » وقوله « وغير ذلك » بدل حديث كفارة اليمين . ولما انتهى إلى قوله « فغير محتج » وصله بقوله هو : وسأنى إن شاء الله تعالى تنمة الكلام على هذا المبحث الخ وإنى أنشد مثل هذا النقل من مثل هذا العالم الجليل - وهو فى الكتب كثيرة - بأنه سرقة وأن قوله معتبرات كتبنا يفهم منه كتب الحنفية وإن من لم يعرف مأخذه لا يعرف القاضى الذى ينقل عنه أى القضاة هو فإن هذا اللقب يطلقه بعضهم على غير من يطلقه عليهم الآخرون والمراد به فى شرح النووى لمسلم القاضى عياض

أما حديث تلقيح النخل الذي أشار إليه (القاضي عياض) فهو ما رواه مسلم في صحيحه عن موسى بن طلحة عن أبيه قال : سررت مع رسول الله (ص) بقوم على رؤوس النخل فقال « ما يصنع هؤلاء ؟ » قلت يلقحونه يجعلون الذكر في الأنثى فتلقح فقال رسول الله (ص) « ما أظن ذلك يغني شيئاً » قال فأخبروا بذلك فتركوه ، فأخبر رسول الله (ص) بذلك فقال « إن كان ينفعهم ذلك فليصنعه فإني إنما ظننت ظناً فلا تتواخذوني بالظن ، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به فإني لن أكذب على الله عز وجل » ورواه من حديث رافع بن خديج قال : قدم النبي (ص) المدينة وهم يؤبرون النخل — يقول يلقحون النخل — فقال « ماتصنعون ؟ » قالوا كنا نصنعه . قال « لعليكم لو لم تتعلموا كان خيراً » فتركوه فنفضت — أو قال فنقصت — قال فذكروا ذلك له فقال « إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به ، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر » قال عكرمة أو نحو هذا . قال المعقري<sup>(١)</sup> فنفضت ولم يشك . ورواه أيضاً عن عائشة وأنس معاً بلفظ مرَّ بقوم يلقحون فقال « لو لم تفعلوا يصاح » قال فخرج شيصاً ، فربهم فقال « ما لنخلكم ؟ » قالوا قلت كذا وكذا . قال « أنتم أعلم بأمر دنياكم » والشيص البسر الرديء إذا يبس صار حشماً : واختلاف الألفاظ يدل على أنها رويت بالمعنى

قال النووي في شرح الحديث : قال العلماء ولم يكن هذا القول خبراً وإنما كان ظناً كما بينه في هذه الروايات ، قالوا ورأيه (ص) في أمور المعاش وظنه كغيره فلا يتمتع وقوع مثل هذا ، ولا نقص في ذلك وسببه تعلق همهم بالآخرة ومعارفها والله أعلم اهـ وأما مسألة ماء بدر فهي ما رواه أهل السير عن النبي (ص) أنه لما خرج للقاء المشركين في غزوة بدر نزل عند أدنى ماء من بدر أي أقرب به ، فقال له الخياط بن المذخر : يا رسول الله أرايت هذا المنزل أم نزل أنزلك الله تعالى ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة ؟ قال « بل هو الرأي والحرب والمكيدة » قال يا رسول الله إن هذا ليس بمنزل فانهض بالناس حتى تأتي أدنى ماء من القوم

(١) (هو أحمد بن جعفر المعقري نسبة إلى معقر كسجد وهي ناحية من اليمن) من شيوخ مسلم : وقوله فنفضت النخل أي أسقط ولم يشك كما شك غيره فقال أو فنقصت

(أى قریش) فإني أعرف غزارة مائه - كثرته - بحيث لا ينزع فنزله ثم نغور ماعده من القلب ( جمع قلب كقتيل وهو مالم يبين من الآبار ) ثم نبى عليه حوضاً فتملأه ماء فنشرب ولا يشربون . فقال رسول الله (ص) « لقد أشرت بالرأى »  
 هذا وإن كثيراً من المؤمنين المتأخرين يبالغون في تعظيم الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم وتعظيم من دونهم بالأقوال كالشعراء من غير التزام ما جاؤا به عن الله تعالى وما ثبت في سيرهم والقاضى عياض - أحسن الله جزاءه - كان من الميالين إلى المبالغة في التعظيم ، وقياسه جميع الأنبياء على خاتمهم الذى أكمل الله به دينهم وتم به مكارم الأخلاق وشهد له بالخلق العظيم لا يصح ( تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ) وإنما يظهر الحق في مسألة نسيان الأنبياء والرسل (ص) بما ذكرنا من الآيات القرآنية والأخبار النبوية وما في معناها كقوله تعالى في أواخر سورة الأعراف (٧: ٢٠٠) وإما ينزعك من الشيطان نزع فاستعذ بالله إنه سميع عليم ٢٠١ إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون ٢٠٢ وإخوانهم يمدونهم في الفى ثم لا يقصرون ( فظاهر السياق أن الخطاب هنا للنبي (ص) وإن كان يأتي فيه الوجوه التي ذكرناها في أول تفسير الآية التي نحن بصدد تفسيرها . وروى ابن جرير عن أبى زيد قال : لما نزلت ( خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين ) قال (ص) « يارب كيف والغضب » فنزل ( وإما ينزعك من الشيطان نزع ) الآية ، وكحديث عائشة وابن مسعود عند مسلم « ما منكم أحد إلا وقد وكل الله به قرينه من الجن - - قالوا وإياك يا رسول الله ؟ قال - وإياي إلا أن الله أعانني عليه فأسلم فلا يأمرني إلا بخير »

فمن تأمل هذه النصوص جزم بأن سلطان الشيطان على الإنسان عبارة عن تمكنه من إغوائه وإضلاله ، وأن مجرد الوسوسة ليس سلطاناً ، ولا سيما أذناها ومبدؤها المعبر عنه في آيتي الأعراف بالنزع والمس<sup>(١)</sup> على أن ذلك السلطان مجازى لا حقيقى لأنه لا يقدر على إكراه إنسان على شيء ولكن سميت طاعة وسوسته سلطاناً تشبيهاً بطاعة الملوك والقواد الذين يجبرون أتباعهم على ما يأمرونهم به فيأتونه (١) فسر النزع بين الناس بالإغراء وأصله فى اللغة الوخز وهو الطعن غير النافذ الخنس وهو غمز الدابة يعود ونحوه لتسرع واللس باللمس

كرها ، يدل على هذا قوله تعالى ( ٢٥: ١٤ ) وقال الشيطان لما قضى الأمر إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم ) الآية . وقوله « قضى الأمر » معناه أمر الحساب في الآخرة . فمن وسوس إليه الشيطان فأمره بمنكر فلم يطعه كان محفوفاً من إغوائه ليس له سلطان عليه لاحقيقة ولا مجازاً وقد يكون له مزية على من لم يوسوس إليه ولم يزين له المعاصي إذا صح ما قالوا في تفضيل الأنبياء على الملائكة من كونهم قد ركبت فيهم الشهوات الداعية إلى المعاصي فقاوموها والتزموا الطاعة ، وفي إطلاقه بحث ندعه إلى مكان آخر هرباً من البطول ، وقد ثبت أن المتقين قد يمسهم طائف من الشيطان - وهو الوسوسة أو مبدؤها - ولكنه إذا مسهم تذكروا فإذا هم مبصرون فلا يقعون في فخ طاعته ، بل ينجبهم طائفة من الغفلة فيكونون بعد مسه أشد اتقاء لما لا ينبغي واجتهاداً فيما ينبغي ، والأنبياء المرسلون وغير المرسلين ، هم سادات المتقين ، فهم لا يغفلون عن وسوسة الشيطان ، فأنى يكون له عليهم أدنى سلطان ؟ وأما النسيان الذي تكون الوسوسة سببه فنبس طاعة للشيطان فيكون من سلطانه المجازي على الناس ، ولكنه إذا كان نسيان واجب أدى إلى تركه حتى فات وقته ، أو نسيان نحى أدى إلى فعل المنهى عنه ، كان وقوعه من الأنبياء عليهم السلام مشكلاً ، وليس منه نسيان يوسف لذكر ربه عند كلامه مع أخذ صاحبي السجن ولا نسيان فتى موسى للحوت ، ونبيينا صلوات الله وسلامه عليه وعليهم لم يقع منه نسيان أدى إلى مخالفة الأمر بالإعراض عن الذين يخوضون في آيات الله كقعوده معهم ناسياً ، ولو وقع ذلك - معاذ الله - لم يكن منه معصية كعصية آدم لأن الله رفع عنه وعن أمته الخطأ والنسيان كما تدل عليه الآية والحديث الذي يأتي قريباً ولكن هذا النسيان ينافي العزم ، وهو ( ص ) سيد أولى العزم ، وقد قال الله تعالى في آدم عليه السلام ( فتسى ولم نجد له عزماً ) وقال ( وعصى آدم ربه فغوى ) وما زال العلماء يعدون الجواب عن هذه المسألة أعقد المشكلات في باب القول بعصمة الرسل (عم) مع الجزم بأن آدم لم يكن وقت الامتحان بالنهي عن الأكل من الشجرة نبياً رسولاً ، ولم يكن في دار التكليف على ما عليه الجمهور ، وهم لا يقولون بعصمة

( تفسير القرآن الحكيم ) ( ٣٣ ) ( الجزء السابع )

الأنبياء قبل البعثة من كل ذنب . وإنما منعوا صدور الكبار عنهم عمداً . قال في المواقف : وإما سهواً فحوزه الأ كثر من وأما الصفائر عمد فحوزه الجمهور إلا الجبائي وإما سهواً فهو جائز اتفاقاً إلا الصفائر الخسيسة كسرة حبة أو لقمة اهل المراد منه ولم تكن معصية آدم إلا عن نسيان ، وحكمتها أنها مظهر استعداد نوع الإنسان ، ولم تكن سبباً لسوء قدوة ، ولا معارضة لما قيل في برهان العصمة .

ومن الغريب أن انجيل متى روى أن إبليس حاول فتنة ( أى تجربة ) سيدنا عيسى (ع) بعدة أمور ثم قال ( ٤ : ٨ ) ثم أخذه أيضاً إلى جبل عال وأراه جميع ممالك العالم ومجدها ( ٩ ) وقال له أعطيك هذه جميعاً إن خررت وسجدت لي ( ١٠ ) حينئذ قال له يسوع اذهب يا شيطان لأنه مكتوب : للرب إلهك تسجد وإياه تعبد ) وعندنا أن الله تعالى قد أعاد عيسى وأمه من الشيطان وأنه لم يمسه حين ولد كما يمسه ولدان ، فنحن أشد تعظيماً لها بالحق ممن عبدوها بغير حق . وليست وسوسة الشيطان لأى إنسان وأمره إياه بالشرونيه عن الخير بنقيضة ، وإنما النقيضة طاعته ألعنه الله وقد عصم الله تعالى منها رسله وحفظ من دونهم من عباده الخالصين

فمثل قرناء السوء من جنة الشياطين كمثل ميكروبات الأمراض من جنة الحشرات فهذه تمس كل أحد من الناس فمن كان قوى المزاج معتدل المعيشة متقياً لها بما يرشد إليه الطب من النظافة واستعمال المطهرات القاتلة لها فإنها قلما تصيبه وإذا أصابته فلا تضره ، بل قد تنفعه بتعويده مزاجه على المقاومة ، ومن كان ضعيف المزاج مدمر في المعيشة غير متق لها بمثل ما ذكر فإنها تؤذيه ويحدث له بسببها من الأمراض والادواء ما يكون به حرضاً أو يكون من الهالكين ، والنفس الزكية لفطرة ، المتقية لله تعالى بهداية الكتاب والسنة ، لا يكاد الشيطان يضلها ، وإذا طاف بها طائف من وسوسته في حال النفلة كان هو المذكور لها ، فإذا هي مبصرة قائمة بما يجب عليها . فمثلها في عدم تأثير الوسوسة فيها أو عدم إفسادها لها كمثل البدن القوى في عدم استعداده لفتك جرائم الأمراض به ، كما أن النفس الفاسدة الفطرة بالشرك أو النفاق ، والمعاصي وسوء الأخلاق ، تكون مستعدة لطاعة الشيطان ، كما استعداد البدن الضعيف والمزاج الفاسد لتأثير ميكروبات الأمراض . ومن الأرواح والأبدان

أليس في منتهى القوة ولا غاية الضعف، فكل منها يتأثر بقدر استعدادها، وتكون عاقبته السلامة إن كان أقرب إلى الصحة والقوة، والهلاك إن كان بضد ذلك

فعلمنا تقدم أن الآية لا تدل على أن الشيطان ينسى النبي الأعظم (ص) ما ذكر، إنما لأن الخطاب فيها لغيره ابتداءً، وإما لأن المراد به غيره وإن وجه إليه على حد (لئن أشركت ليحبطن عملك) وفائدة مثله مبالغة المؤمنين في الحذر من وسوسة الشيطان المؤدية إلى الوقوع في المعصية، وكون الأنبياء معصومين من الشراك من المسائل القطعية التي لا نزاع فيها، فإن علمهم بالتوحيد برهاني وجداني عيان وهو المعبر عنه بحق اليقين وعين اليقين. وقد رجح هذا الوجه بهذا المثل كما ترسبه الآية الآتية بحملها موضوع المسألة في جماعة المتقين، وإما لأن الخطاب له على سبيل الفرض، لأجل المبالغة في الزجر، ويمكن الجمع بين هذا الوجه وما قبله. ومن المعلوم في الخطاب أن ما يقال على سبيل الفرض يدخل فيه الحال، فهو لا يقتضي استبعاد وقوع ولا احتمال، وذلك هو الأصل في الجملة الشرطية المبدئية بأن فقد عالوا إنما للشك. وإنما بآي مثله في كلام الله بحسب الأسلوب العربي بيان المراد في نفسه بصرف النظر عن الغافل. وفائدة هذا بيان كون النسيان عمداً فإن لم يقع من المخاطب فقد يقع من غيره فيكون معذوراً

ذهب أبو حنيفة مذهباً آخر في تنزيه (ص) عن عذا النسيان بإيراد احتمال آخر في الآية قال: ويجوز أن يراد وإن كان الشيطان ينسيك قبل النهي فيجب بحالته المتأثرين لأنهم إنما تذكروا القول فلا تقع بعد الله كرى سيئاً ذكرناك قبضها ونهيك سايه منهم أنه وقد ردوا عليه هذا الوجه لأنه بناء على قاعدة المعتزلة في التحسين والتقبيح المعتنيتين، وبنائوه عليها غير متعين، ولا ينكر الأشاعرة ولا غيرهم أن عقل المؤمن يحزم بقبض القعود مع المستمترين بآيات الله وإن لم يكن العقل مستقلاً بالتحليل والتحرير فيمكن توجيه هذا الاستواء مع رد تلك القاعدة إلا أن يمنع منه التعبير بفعل الاستقبال وهو ما اعترض به ابن المذير، ولكن كيف يحذف منه على هذا التقوى التحريم؟

واستنبط العلماء من الآية أن الإنسان غير مؤاخض بما يفعله في حال النسيان بمعنى أنه لا يعاقب عليه، وإذا آكل في رمضان ناسياً لا يبطل صيامه، لا بمعنى أن

الحقوق تسقط به ، ويستدل الأصوليون والفقهاء على هذه المسألة بحديث «رفع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» وقد اشتهر الحديث بهذا اللفظ في كتبهم وفيه مقال للمحدثين معروف ، أنكره الإمام أحمد رواية ودراية فقال لا يصح ولا يثبت إسناده ، وقال من زعم أن الخطأ والنسيان مرفوع فقد خالف كتاب الله وسنة رسوله (ص) فإن الله أوجب في قتل النفس في الخطأ الكفارة . وقد يجاب عن هذا بما ذكرناه آنفاً من أن رفع النسيان عبارة عن رفع الإثم لرفع الحقوق ، فمن نسي الصلاة أعادها ، وحقوق العباد أولى بأن لا تسقط بنسيان ولا خطأ. وأما إسناده فقد رواه ابن ماجه في باب طلاق المكره والناسي من حديث ابن عباس مرفوعاً بلفظ «إن الله وضع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» قال في الزوائد إسناده صحيح إن سلم من الانقطاع ولكن رجح أنه منقطع، وقال الديبع في الأحاديث المشتهرة: وقد رواه ابن ماجه وابن أبي عاصم بلفظ «إن الله وضع عن هذه الأمة ثلاثاً الخطأ والنسيان والأمر يكرهون عليه» ورواته ثقات وكذا صححه ابن حبان .

﴿وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء﴾ أي وما على الذين يتقون الله من حساب الخائضين في آياته شيء ما فلا يحاسبون على شيء من خوضهم ولا على غيره من أعمالهم التي يحاسبهم الله تعالى عليها إذا هم تجنبوها وأعرضوا عنهم كما أمروا، قد روى هذا المعنى عن سعيد بن جبیر قال : ما عليك أن يخوضوا في آيات الله إذا تجنبتم وأعرضت عنهم، وقيل هو رخصة وسعاه ما عليهم من حسابهم من شيء إن قعدوا معهم ، وأنه منسوخ بآية سورة النساء إذ قال فيها ( إنكم إذا مثلهم ) وروي عن مجاهد والسدي وابن جريج، وهو بعيد جداً لأنه لا يصح أن يتصل بالنهي ما يبطله وهو قد نزل معه كما هنا . قال الآلوسی : وفي الطود الراسخ في المنسوخ والناسخ أنه لا نسخ عند أهل التحقيق في ذلك لأن قوله سبحانه «وما على الذين» الخ خبر ولا نسخ في الاخبار فانهم اه وقد يقال إن الجملة إنشائية المعنى فهي حكم شرعي معناه عدم مؤاخذة أحد بذنب غيره لا خبر من الأخبار التي قالوا إنها لا تنسخ ، والعمدة في رد القول بنسخها ما ذكر آنفاً فتعين تقدير الشرط الذي ذكره سعيد بن جبیر ، أو أن يقال في التقدير . وما على الذين يتقون الله من حساب الخائضين من شيء .



إذ كانوا يقعدون معهم قبل النهي كارهين لخوضهم و باطلهم وكان يشق عليهم تجنبهم والإعراض عنهم فليس سبب النهي أنهم كانوا يحملون من أوزارهم شيئاً لم ينهوا عنه فإنه تعالى ما أخر النهي إلا إلى وقته المناهض له ، ولا يؤاخذهم بما كان منهم قبله ، فهو كقوله تعالى بعد تحريم محرمات الفكاح ( إلا ما قد سلف )

( ولكن ذكرى لعلهم يتقون ) أي ولكن جعل النهي موعظة وذكرى لعل هؤلاء المؤمنين بالله تعالى يتقون أيضاً كل ما لا ينبغي لهم من سماع الخوض في آيات الله بالباطل فهذه التقوى المرجوة بالنهي هي تقوى خاصة ، وتلك التقوى هي الكلية العامة ، هذا هو الوجه عندنا . والذكرى هنا بمعنى التذكير وفي الآية السابقة بمعنى التذكير كما تقدم ، وقيل : إن المعنى ما عليهم من حسابهم من شيء إن أعرضوا أو قعدوا معهم ولكن عليهم أن يذكرهم أي يعظوهم ويفكروا عليهم في تلك الحال لعلهم يتقون الخوض ولو في حضرتهم .

ذكروا هذا المعنى للذكرى على كل من التقديرين المتضادين . قال ابن جبير : ذكرهم ذلك وأخبرهم أنه يشق عليكم فيتقون مساءتكم وكأنه نسي أن السورة نزلت في الوقت الذي كان المشركون يضطهدون فيه المؤمنين أشد الاضطهاد ويتحرون مساءتهم ويكرهون مسرتهم ، وقد يتجه جعل التذكير لهم على تقدير القعود معهم إذا صح ما ذكره الرازي وغيره عن ابن عباس قال : قال المسلمون لئن كنا كلما استهزأ المشركون بالقرآن وخاضوا فيه قننا عنهم لما قدرنا أن نجلس في المسجد الحرام وأن نطوف بالبيت فنزلت هذه الآية وحصلت الرخصة فيها للمؤمنين بأن يقعدوا معهم ويذكرهم ويفهمهم اهـ وهو معارض بنزول السورة دفعة واحدة إلا ما استثنى ولبس هذا منه . ومن البديهي أن الطواف بالبيت لا يستلزم القعود مع المستهزئين ولا الإقبال عليهم وأما القعود بالبيت فلا ضرر في تركه إذا استلزم أن يكون مع المستهزئين . ومن الغريب أن الرازي اكتفى بهذا الوجه الضعيف في تفسير الآية ولم يذكر غيره لا نقلاً ولا من عند نفسه

أشرنا في تفسير الآية السابقة إلى أن جعل هذه الآية في جماعة المتقين تدل على أنهم هم المرادون فيما قبلها بخطاب الرسول (ص) من دونه ويؤكد الرجوع

إلى الخطاب في قوله ﴿وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً وغرتهم الحياة الدنيا﴾ تقدم تفسير اللعب واللهو ونسكتة تقديم أحدهما على الآخر في تفسير الآية ٢٢ (راجع ص ٣٦٢ - ٣٦٨ ج ٧) والمعنى هنا ودع أيها الرسول - ومثله فيه من تبعه من المؤمنين - الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً من هؤلاء المشركين وهم المقصودون أولاً وبالذات ، ومثلهم كل من يعمل على شاكلتهم من المؤمنين وأهل الكتاب ، وغرتهم الحياة الدنيا القاذية ، فأزروها على الحياة الآخرة الباقية ، بل أنكرها المشركون ، ولم يستعد لها الفاسقون . أما اتخذهم دينهم لعباً ولهواً فمبني وجوه المتبادر منها أن أعمال دينهم التي يعملونها لم تكن مزية للأفس ، ولا مهذبة للأخلاق ، ولا واقعة على الوجه الذي يرضى الرحمن ، وأما عدم الرأى لقائه في دار السكرامه والرضوان ، ولا مصالحة لشؤون الاجتماع والصمران ، كانت ، إما صرفاً للوقت فيما لا فائدة فيه وهو معنى اللعب ، وإما شغلة عن بعض المهوم والشؤون وهو اللهو ، ويظهر ذلك في أعمال الدين الاجتماعية كالمواسم والأعياد ، وقد روى القول به عن ابن عباس . قال : جعل الله لكل قوم عيداً يعظمونه ويصلون فيه ويعمرونه بذكر الله تعالى ، ثم إن الناس أكثرهم من المشركين وأهل الكتاب اتخذوا عيدهم لهواً ولعباً غير المسلمين فإنهم اتخذوا عيدهم كما شرعه الله تعالى اه وهو يريد أن هذا مما تدل عليه الآية لا أنه كل المراد منها ، وهذا أحد وجوه خمسة ذكرها الرازي في الآية وجعله الرابع

وأما الوجوه الأخرى ( فأولها ) أنهم اتخذوا دينهم الذي كفروه ودعوا إليه - وهو دين الإسلام - لعباً ولهواً حيث سخروا به واستهزؤوا به ( الثاني ) اتخذوا ما هو لعب ولهو من عبادة الأصنام ديناً لهم ( الثالث ) أن الكفار كانوا يحكمون في دين الله بمجرد التشهي والتمني مثل تحريم السوائب والبحار وما كانوا يحتاطون في أمر الدين البتة ويكتفون فيه بمجرد التقليد فبغير الله عن ذلك بأنهم اتخذوا دينهم لعباً ولهواً ( الخامس ) قال - وهو الأقرب - أن الحق في الدين هو الذي ينصر الدين لأجل أنه أنتم الدليل على أنه حق رصديق وصواب ، فأما الذين ينصرونه ليتوسلوا به إلى أخذ المناصب والرياسة وغلبة الخصم وجمع الأموال

فهم الذين نصرروا الدين للدنيا ، وقد حكم الله على الدنيا في سائر الآيات بأنها لعب وهو ، فالمراد من قوله ( وذو الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً ) هو الإشارة إلى من يتوسل بدينه إلى دنياه ، وإذا تأملت في حال أكثر الخلق وجدتهم موصوفين بهذه الصفة ، وداخلين تحت هذه الحالة والله أعلم اهـ .

أقول كان ينبغي أن يذكر نحواً من هذا في تفسير ( وغرهم الحياة الدنيا ) وقد جعل هو هذه الجملة مؤيدة له وجعله هو المراد من اللعب واللهو ، ذاهلاً عن كونه لا يظهر في كفار قريش الذين قصدوا به أولاً وبالذات . والوجه الأول اعتمده المتأخرون وفيه أنه يخالف قوله تعالى ( نسكم دينكم ولي دين ) وقوله ( ٥٦ : ٥ ) لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً ) فإنه تعالى لا يضيف دين الإسلام إلى الكفار . وأما معنى غرهم الحياة الدنيا فهو أنها أخذتهم أغفلتهم عن أنفسهم وبما هي مستعدة له من الكمال ، وعن كون البعث حقاً والعدم المحض من الحال ، فاشتغلوا بلذاتها الخفية القانية المشوبة بالمنغصات ، عما جاءهم من الحق مؤيداً بالحجج القيمة والآيات البينات ، فاستبدلوا الخوض فيها ، بما كان يجب من فقها وتدبرها .

وهذا الأمر بترك هؤلاء المقررين قد جاء على سبيل التهديد كقوله ( ٣ : ١٥ ) ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الأمل فسوف يعلمون ) وهو تهديد بعذاب الدنيا بدليل قوله بعده ( وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم ) ما سبق من أمة أجلها وما يستأخرون ) وورد مثله بعذاب الآخرة ( ٤٣ : ٨٣ و ٧٠ : ٤٢ ) وقيل المراد به الأمر بالكف عنهم ، وترك التعرض لهم ، وأنه نسخ بآية القتال روى عن قتادة وضعفه المحققون . وإذا لم يتضمن معنى التهديد كان معناه ذرهم ولا تهتم بحوضهم ولا تكذبهم وعليك ما كلفته وحملته من تبليغ دعوة الله ، وذلك قوله عز وجل

﴿ واذكر به أن تبسل نفسي بما كتبت ﴾ البسل مصدر بسل يطلق بمعنى حبس الشيء ومنعه بالقبض وبمعنى الرهن والإباحة ، وأبسل الشيء كبدله أسله لهلاك ومنه أسد أسل أسل أي شجاع ممتنع على أقرانه أو مانع لا يريد حفظه أن يقال والضمير في قوله « به » للقرآن المعلوم بقرينة الحال لأنه هو الذكر الذي بعث به الرسول المذكور ، وبقرينة المقال كقوله تعالى في آخر سورة ق ( فذكر

بالقرآن من يخاف وعيد ) والقرآن يفسر بعضه بعضا كما قالوا . وروى عن ابن عباس ثلاثة أقوال في معنى الإيسال : القضيحة والإسلام للهلاك والحبس في النار ، وكان الأخير جوابه لنافع بن الأزرق وهو تفسير بالأخص لبيان المراد ، قال نافع أو تعرف العرب ذلك في كلامها ؟ قال نعم أما سمعت زهيراً وهو يقول .

وفارقتك برهن لا فكاك له يوم الوداع وقلب مبسل غلقا

والمعنى وذكر الناس وعظهم بالقرآن انتفاء أن تبسل كل نفس في الآخرة بما كسبت أى انتفاء حبسها أو رهنها في العذاب أو إسلامها إليه أو منعها من نعيم الجنة وتقاديا من ذلك بما بينه الذكر الحكيم من أسباب النجاة والسعادة ، ويؤيد التقدير الأول قوله تعالى ( كل نفس بما كسبت رهينة إلا أصحاب اليمين ) الآية وقدر بعض المفسرين مخافة أو كراهة أن تبسل . وبعضهم لثلا تبسل .

ثم وصف تعالى النفس المبسلة أو علل إيسالها بقوله ( ليس لها من دون الله ولي ولا شفيع ) أى وليس لها من غير الله ولي أى ناصر ينصرها ، أو قريب يتولى أمرها ، ولا شفيع يشفع لها عند الله تعالى ( ٤٠ : ١٨ ) مالم الظالمين من حميم ولا شفيع يطاع ) في يوم وصفه تعالى بقوله ( ٢ : ٢٥٣ ) لا يبيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ) والأمر فيه لله وحده ( ٣٩ : ٤٥ ) قل لله الشفاعة جميعا - ٢ : ٢٥٤ من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه ( ٣٤ : ٢٤ ) ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له - ٢١ : ٢٨ ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون ) فكل نفس تأتية في ذلك اليوم وهو تعالى غير راض عنها ، فهي مبسلة بما كسبت من سوء عملها ،

( وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها ) العدل بالفتح ما عادل الشئ وساواه من غير جنسه كما تقدم في تفسير ( ٥ : ٩٨ ) أو عدل ذلك صياما ) وهو هنا بمعنى الفداء لأن الفادى يعدل المقدى بمثله كما قال الزمخشري . وعدل هذا يتعدى إلى المفعول به بالياء كما قال في أول هذه السورة ( ربهم يعدلون ) فكل عدل منصوب هنا على المصدرية لا المفعولية والمعنى : وإن تعد النفس المبسلة كل نوع من أنواع الفداء لا يؤخذ منها - أى لا يقع الأخذ ولا يحصل - فهو على حد أكل من القصعة ، وسير من البلد لأن العدل - وهو مصدر - لا يؤخذ أخذاً ، ويجوز أن يضن الأخذ معنى القبول ، وأن

يعاد الضمير على العدل وهو القضاء بمعنى القدى به وإن عند هنا من قبيل الاستخدام وقد استعمل العدل في سورة البقرة بمعنى المعدول به أى الفدية وأسند إلى الأخذ وإلى القبول ، قال ( ٢ : ٤٧ ) واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون ) وقال ( ٢ : ١٢٢ ) واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون ) والمراد من هذه الآيات وما فى معناها إبطال أصل من أصول الوثنية وهو تعليق النجاة فى الآخرة ( كنيل كثير من المقاصد فى الدنيا ) بتقديم الفدية لله تعالى أو بشفاعة الشافعين ، عنده إى وساطة الوسطاء وتقرير أصل الدين الآلهى وهو أن النجاة فى الآخرة ورضوان الله والقرب منه لا تنال إلا بما شرعه الله على السنة رسله من الإيمان والاسلام - وبعبارة أخرى بالعمل الصالح الذى تنزكى به الأنفس مع الإيمان الاذعان بالله وبرسله وما جاءوا به ، ومن أبسلهم كسبهم للسيئات والخطايا واتخاذهم الدين لعباً ولهوياً وغرورهم بالحياة الدنيا فلا تنفعهم شفاعة ولا تقبل منهم فدية .

﴿ أولئك الذين أبسلوا بما كسبوا ﴾ أى أولئك الموصوفون بما ذكرهم الذين أسلموا للهلاكه وارتهنوا وجسوا عن دار السعادة بسبب ما كسبوا من الأوزار والآثام حتى أحاطت بهم خطاياهم ولم يكن لهم من دينهم الذى اتخذوه لعباً ولهوياً ما يزرهم عنها . وماذا يكونون جزائهم بعد الابسال ؟ ﴿ لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما

كانوا يكفرون ﴾ أى لهم شراب من ماء حميم وهو الشديد الحرارة - ويطلق على الشديد البرودة أيضاً - وعذاب شديد الألم بسبب كفرهم ، الذى ظلوا مستمرين عليه طول حياتهم ، حتى صرفهم عما جمعه الله تعالى - لو اتبعوه - سبب نجاتهم أو التقدير : أولئك المبسلون بكسبهم لهم شراب من حميم وعذاب أليم باستمرارهم على كفرهم . وبهذا ظهر الفرق بين التعليل الأول بالكسب والتعليل الثانى بالكفر فالأول ذكر بصيغة الماضى والثانى بصيغة المستقبل الدال على الاستمرار . فنولاً رسوخهم فى الكفر الذى أفسد فطرتهم حتى أصروا عليه إصراراً دائماً دل على أنه لم يبق فيهم استعداد للحق والخير لما كان مجرد كسب بعض السيئات المنقطعة ينهض سبباً لها كهم ووقوعهم فى هذا العذاب كله . وفى الآية أكبر العبر لمن يفقه

الكلام ، ولا يغتر بقلب الاسلام ، فإتيا مسلم من اتخذ إمامه القرآن ، وسنة الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام ، لا من اغتر بالأمانى والأوهام ، وانخدع بالرؤى والأحلام ،

(٧١) قُلْ أَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرُدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانٌ  
أَمْ أَصْحَابُ يَدْعُوتهُ إِلَى الْهُدَى : أَتُتْنَا . قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى ،  
وَأْمُرْنَا لِلْإِسْلَامِ رَبِّ الْمَعَايِفِ (٧٢) وَأَنْ أَفِيمُوا الصَّلَاةَ وَأَتَّقُوهُ ، وَهُوَ  
الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (٧٣) وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ ،  
وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُنْ ، قَوْلُهُ الْخَوَشُ ، وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي  
الْأَصْوَارِ ، عِلْمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ .

مترجم : الله تعالى في الآية الأولى من هذه الآيات مثلاً يتضح لمن عقلاه من المشركين ما قرر فيها وفي الآيات قبلها من بينات التوحيد ودلائله ، ويظهر لهم سوء حالهم وقبح ما لهم في شركهم ، ويعلم لهم ما يبدى به سياق الآيات الأخيرة (أي التوحيد) من انتهى عن دعاء غير الله وعن اتباع أهوائهم ، ويشرح لهم فهمهم ، ويفصل لهم مضمونه وبيّن لهم مقابله وأعنى بهذا السياق ما في حيز قوله تعالى (٦٦) قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ (الح) وحيز قوله (٦٣) قُلْ مَنْ يَنْجِيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا يَلِيهِ مِنْ الْبَرِّ عَذَابِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ، وَخَتَمَ الْآيَةَ بِالْأَمْرِ بِالْإِسْلَامِ الْمُقَابِلِ لَطَرِيقِ الضَّلَالِ وَالْهُوَى . وبدأ الآية الثانية ببيان أعظم أعمال طريق الهدى ، والآيات بعدها في التذكير بدلائل ذلك وعاقبته ، وصدق وعيده تعالى وكال علمه وحكمته فيه . قال

قُلْ أَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرُدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ

هَدَانَا اللَّهُ (روى عن السدي أن المشركين قالوا المؤمنين اتبعوا سبيلنا واتركوا دين محمد ، فقال الله (قل ادعوا) الآية . وعن قتادة أنه قال في الآية : خصومة علمها الله محمداً (ص) وأصحابه يخاصمون بهما أهل الضلالة . ولعل هذا مراد السدي إذ

لا يظهر أن مراده أن المشركين قالوا ذلك مرة واحدة لبعض المؤمنين أو لجميعهم بل كانوا يفتنون المسلمين دائماً ويدعونهم إلى العود إلى الكفر ومنه ما روى من دعوة عبيد الرحمن بن أبي بكر رضى الله عنها لأبيه إلى الشرك فنزلت الآية رداً عليهم فلقنهم الله تعالى بهذه الحجة المؤثرة بما فيها من المثل الجلى الواضح لحال الشرك وضلاله والتوحيد وهدايته ، فى سياق حجج الحق الكثيرة فى هذه السورة التى نزلت دفعة واحدة كما تقدم والاستهتام الإنكار والتعجب والمعنى قل أندعو - متجاوزين دعاء الله القادر على استجابة دعائنا - لا يضرنا - لا يتفعلنا كالأصنام وسائر ما عبد من دون الله ، ونرد على أعقابنا بالعود إلى ضلالة الشرك الفاضحة بعد إذ هدانا الله إلى الإسلام ؟ ومن بلاغة هذه العبارة أنها بينت علة الإنكار والتعجب فى الاستهتام من خمسة أوجه (أحدها) أن دعاء غير الله تعالى تحول وارتداد عن دعاء القادر على كل شئ - الذى يكشف ما يدعى إليه إن شاء - إلى دعاء العاجز الذى لا يقدر على نفع ولا ضرر (ثانيها) أنه نكوص على الأعقاب وتقهقر إلى الوراء ، والعرب تقول فيمن عجز بعد قدرة أو سفل بعد رفعة أو أحجم بعد إقدام على محمدة : نكص على عقبيه وارتد على عقبيه ، ورجع القهقرى ، والأصل فيه رجوع الهزيمة والخيبة والعجز عن السير الحمود ، ثم صار يطلق على كل تحول مذموم (ثالثها) التعبير بارتداد المني له جهول بدل التعبير بارتداد أو رجوع ، والسكينة فيه أن هذا التحول المذموم ليس من شأنه أن يقع من عاقل لأن العاقل إذا وصل إلى مرتبة عالية من العلم والكمال فإنه لا يختار الرجوع عنها ، واستبدال الذى هو أدنى ، بالذى هو خير وأعلى ، فإذا كانت فطريته وعقله يأمران عليه هذه الردة والنكوص فكيف يرد وهو لا يرتد ؟ (رابعها) أن من أنقذه الله القدير العزيز الرحيم من الضلالة ، وهداه إلى صراط السعادة ، بما أراه من آياته فى الأنفس والآفاق ، وما شرح به صدره للإسلام ، فمن يقدر أن يضله بعد إذ هداه الله ؟ (ومن يهد الله فإله من مضل ، أليس الله بعزيز ذى انتقام) (خامسها) المثل الذى يصور المرتد فى أقبح حالة كانت تتصورها العرب . وذلك قوله تعالى (وكان الذى استهواه الشياطين فى الأرض حيران له أصحاب يدعونه إلى الهدى . فالتفت بقرأحمة استهواه بألف مائة وكانوا يرسمونها ياء فأصلها وإن لم تكن طرفاً ورسمها فى

المصحف الإمام هكذا ( استهوته ) وهو محتمل القراءتين . وتقدير التشبيه في الكلام أنزاد على أعقابنا بعد تلك الهداية مثل رد الذي استهوته الشياطين في الأرض ، أو مشبهين بالذي استهوته الشياطين - الخ - قال أهل اللغة : استهوته الشياطين ذهبت بهواه وعقله وقيل استهامة وحيرته ، وقيل زينت له هواه ، ويقال للمستهام الذي استهامة الجن : استهوته الشياطين . القتيبي : استهوته الشياطين - هوت به وأذهبته . جعله من هوى يهوى . وجعله الزجاج من هوى يهوى ، أى زينت له هواه . كذا في لسان العرب وغيره والمستهام هو الذي جعله العشق أو الجنون هائماً أى يسير على وجهه لا يقصد غاية معينة ، وكانت العرب في الجاهلية تزعم أن الجنون كله من تأثير الجن ، والأصل في قولهم : جن فلان - مسته الجن فذهبت بعقله . وكانوا يقولون إن الجن تظهر لهم في البرارى والمهامة وتتلون لهم بألوان مختلفة فتذهب بلب من يراها فيهم على وجهه لا يدري أين يذهب حتى يهلك . والشياطين التي تتلون هي التي يسمونها الغيلان والأغوال والسعالى ( بوزن الصحارى ) وروى مسلم في صحيحه من حديث جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لا عدوى ولا طيرة ولا غول » قال النووي في شرحه : قال جمهور العلماء كانت العرب تزعم أن الغيلان في الفلوات وهى من جنس الشياطين تتراءى للناس وتتغول تغولا أى تتلون تلوناً فتضلهم عن الطريق فتهاكهم فأبطل النبي (ص) ذلك وقال آخرون ليس المراد نفي وجود الغول وإنما معناه إبطال ما تزعمه العرب من تلون الغول بالصور المختلفة واغتيالها ، قالوا ومعنى « لا غول » لا تستطيع أن تضل أحداً ، ويشهد له حديث آخر « لا غول ولكن السعالى » وقال العلماء : السعالى بالسين المفتوحة والعين المهملة هم سحرة الجن . أى ولكن في الجن سحرة لهم تليس وتخيل » وفي الحديث الآخر « إذا تغولت الغيلان فنادوا بالأذان » أى ادفعوا شرها بذكر الله تعالى ، وهذا دليل على أنه ليس المراد نفي أصل وجودها . وفي حديث أبي أيوب : كان لى تمر في سهوة وكانت الغول تجيء فتأكل منه . اه  
أقول : إن هذا الشرح مأخوذ من النهاية لابن الأثير ليس للنووى من التصرف فيه إلا عز ونفى وجود الغول إلى جمهور العلماء وهو القول الذى قدمه ابن الأثير وقد نقل عبارته ابن منظور في لسان العرب وغيره من العلماء . وما عزاه النووي إلى



الجمهور هو المتبادر فی لفظ الحديث فإن كلمة « لا غول » نافية لجنس الغول كما هو المتبادر ، وقد ورد هذا اللفظ وحده فی حديث لأبي هريرة عند أبي داود وما أيد به قول غير الجمهور لا يحتاج بشيء منه ولذلك لم يرجع الجمهور عليه ، ولكن روى ابن أبي شعبة بإسناد صحيح أن الغيلان ذكروا عند عمر فقال « إن أحداً لا يستطيع أن يتحول عن صورته التي خلفه الله عليها ولكن لهم سحرة كسحرتكم فإذا رأيتم ذلك فادنوا » وهذا رأى لعمر ( رض ) فيما كانوا يرونه وهو أنه تخيل باطل من سحر الجن والجمهور على أن الجن تتشكل وهو لا يقتضى إثبات الغول ، وقد اشتهر أن الغول اسم ليس له معنى فی الحقيقة . قال ابن هشام فی قول كعب بن زهير :  
فما تدوم على حال تكون بها كما تلون في أنوابها الغول

من شرحه لقصيدته ( بانت سعاد ) : والغول بالضم كل شيء اعتال الإنسان فأهلكه والمراد هنا الواحدة من السعالي وهي إناث الشیاطین سميت بذلك لأنها فيما زعموا تغتالهم أو لأنها تلون كل وقت من قولهم : تغولت على البلاد - إذا اختلفت . وللعرب أمور تزعمها لا حقيقة لها ، منها أن الغول تترامى وتلون لهم وتضلهم عن الطريق . وذكر أشياء أخرى من خرافاتهم ثم ذكر حديث مسلم فی نفی الغول والطيرة وقول بعض الشعراء :

الجود والغول والعنقاء نالته أسماء أشياء لم تخلق ولم تكن

وما فسر به ابن هشام الغول هو المعتمد المشهور . قال فی اللسان : والسعلاة والسعلاء الغول : وقيل هي ساحرة الجن ، فجعل هذا قولاً ضعيفاً ثم ذكر قولين آخرين مثله . أحدهما : أنها أحبث الغيلان . وثانيهما : أنها أنثى الغيلان ، ويشبهون المرأة القبيحة الوجه السيئة الخلق بالسعلاة ، وشبهوا بها الخيل أيضاً ، والظاهر أن بعضهم كان يخيل إليه الخوف فی البراري المنقطعة شيئاً يتلون فيهم على وجهه خوفاً منه لا اعتقاده أنه من الجن . ويحتمل أن يكون بعضهم رأى بعض القرود الراقية التي تشبه العجوز القبيحة الوجه فسموها السعلاة وأن تكون السعلاة انثى أكلت من التمر فی حديث أبي أيوب منها إن صح ما روى وكان عن مشاهدة ، وإلا كان مبنيّاً على ما وارثه قبل نفی النبي ( ص ) له أو قبل العلم بهذا النفی . وقد قال الله تعالى فی الشيطان ( إنه يراكم

هو وقبيله من حيث لا ترونهم) وقال ابن عباس أن النبي (ص) لم يرى الجن حين استمعوا القرآن منه بل علم ذلك بالوحي لقوله تعالى (قل أوحى إلي أنه استمع نفر من الجن) ولكن في حديث ابن مسعود وكان معه أنه رأى أسودة تشبه السحاب وسيأتي تفصيل ذلك في مرضعه وروى البيهقي في مناقب الشافعي بإسناده عن الربيع : سمعت الشافعي يقول : من زعم أنه يرى الجن أبطلنا شهادته إلا أن يكون نبياً . انتهى ، وقد حملوه كما حملوا الآية على من يدعى رؤيتهم بصورة وهم التي خلقهم الله عليها دون العصور التي يشملونها<sup>(١)</sup> على أننا نقول إن الشبهة من العرب في مسألة الأغوال واستهوائها بعض الناس في الفلوات حتى يضلوا الطرق لا بد أن يكون له أصل عندهم ، والراجح المقول فيه ما ذكرناه عن سيدنا عمرو وسرح به بعض المتكلمين من أنه تخيل لاحقيقة له في الخارج ، وقد يكون منه رؤية حيوان غريب كبعض القرود . والعرب تطلق اسم الشيطان على العاني المنفرد من الإنس والجن وعلى بعض الحيوان والحشرات وعلى كل قبيح الصورة قال تعالى في شجرة الزقوم (طلعها كأنه رءوس الشياطين) فبل هو نبات قبيح وقيل شبهها بالعارم من الجن . قال في التاج وقال الزجاج في تفسيره : وجهه أن الشيء إذا استقبح شبه بالشياطين فيقال كأنه وجه شيطان وكأنه رأس شيطان ، والشيطان لا يرى ولكنه يستشعر أنه أقبح ما يكون من الأشياء ولورئي لرئي في أقبح صورة . وقيل كأنه رءوس حيات ، فإن العرب تسمى بعض الحيات شيطانا ، وأورد شاهد من الشعر على ذلك وورد في بعض الأخبار أن حيات البيوت من الجن ، وفي حديث أبي ثعلبة الخشني عند ابن حبان والحاكم وغيرهما ، « الجن على ثلاثة أصناف صنف لهم أجنحة يطيرون في الهواء وصنف حيات وعقارب وصنف يخلون ويظنون » قال السهيلي هذا الأخير هم السعالى ، وعن وهب بن منبه أنهم أجناس خالصهم ريح (أى كالريح) لا ياكلون

(١) ومنه حديث أبي هريرة فيمن كان يسرق نحر الصدقة وإخبار النبي إياه بأنه شيطان وهو في البخارى منقطع ووصله النسائي والاسماعيلي وأبو نعيم . وللطبراني معناه عن معاذ وقصة أخرى عن أبي أسيد وللنسائي عن أبي بن كعب . وأما أثر أبي أيوب فعند الترمذي وقال حسن غريب والصواب أنه ليس من هذه الروايات كلها حديث صحيح ولذلك لم يزد النووي على ما نقله (عن النهاية شيئا منها اه الطبعة الثانية)

ولا يشربون ولا يتوالدون ولا يموتون ومنهم من يأكلون الخ والواضع أن اسم الجن والشياطين يطلق عند العرب على بعض الحشرات والحيوانات الفسادة أو القبيحة وعلى ما يؤثر من أهل الكتاب وغيرهم من العالم الوحي الغيبي الذي يؤسس للناس فيزين لهم الشر ، ويلايس بعضهم أحياناً فيصابون الصرع أو الجنون ويقتل بالكهان وغيرهم ، ويراه الأنبياء وبعض الصالحين من باب السكامة الخاصة ، والأكاذيب من جميع الأمم في ذلك كثيرة ، والشبهات فيها غير قليلة ، ولكن قل المصدقون به في بلادهم والمدنية بعد هذا الشرح نقول إن المفسرين قولين في تفسير ( كالذي استهوته الشياطين ) أشرنا إليهما في تفسير الاستهواء . ( الأول ) أنه تشبيه لمن يرتد مشركاً بعد الإيمان بالمستهام الذي يضل في الغلوات حيران لا يهتدي تاركاً رفاقه على الجادة يتنادونه : **اقتنا عد ، إيتنا ،** فلا يستطيعونهم لا يجذبه وراء ما تراه له من الغيلان بخير عقل ولا بصيرة . وهذا التفسير مروى عن السدي وهو إحدى روايتين عن ابن عباس . قال السدي بعد بيان التشبيه : **فذلك مثل من تبعكم بعد المعرفة لحمد ،** ومحمد الذي يدعو إلى الطريق والطريق هو الآلام . ومما جاء عن ابن عباس في هذه الرواية **ما أن القول تدعوه باسمه واسم أبيه وجهه فيتبعها ويرى أنه في شيء فيصبح وقد ألقته في هدنة وربما أكلته ،** أو تلمية في مضلة من الأرض يهلك فيها عظاماً ومن المفسرين من يرى أن هذا التشبيه دليل للغرر الذي نقل الحديث الصحيح الذي أخذ به جمهور العلماء كما تقدم . ومنهم من يرى أنه لا يقتضي إثباته لأن التشبيه قد يعنى على المتعارف لأجل التأخير ، وقد أشرنا إلى ما شئنا إلى ذلك بقوله : **وبعد ما معنى على ما كانت ترمعه العرب ،** ونعتقد من أن الجن استهوى الإنسان والغيلان تهوى عليه كقوله ( كالذي استهوته الشياطين من المس ) أنه وقد شبع عليه ابن المير في هذا إذ جعله من إنكار الجن - وهو لا يكثرهم - وتبعه الأوسى فقال : **وليس هذا مبنياً على زعم العرب بما زعم من استهونه الشياطين** أنه وما هذا التدنيع إلا من تعصب المذاهب ، ولولاه لما وقع أمثال هؤلاء الأذكياء في هذه الغيابة ، وقد علمت أنه لا دليل على كَوْن ما كانت ترمعه العرب في الجاهلية من شياطين الجن ، وأن النبي (ص) كذبهم في دعوى القول ، وأن جمهور العلماء أخذوا بهذا التكذيب

ولم يؤولوه ، وأن من أوله بانكار تغول الغيلان واضلالهم للناس مكذب للعرب في زعمها ذلك ، وإنما بنى التشبيه على ما قيل من استهوائهم واضلالهم بتغولهم ، لا على مجرد وجودهم ، وإذا كان الاستهواء بتخيلات لاحقيقة له يكون التشبيه أبلغ وأقوى ، وخلاصته أن من يتبع داعى الشرك كالمستهوى بما لا حقيقة من الأوهام الضارة الشيطانية ، التى تنسب إلى الأغوال الخيالية . ولا يقتضى ذلك إنكار الجن والشياطين ، وما كان الزمخشري ولا شيعته من المنكرين ، وإنما الجن من عالم الغيب ، لا نصدق من خبرهم إلا ما أثبتته الشرع ، أو ماهو فى قوته من دليل الحس أو العقل ، ولم يثبت شرعاً ولا عقلاً ولا اختباراً أن شياطين الجن تأكل الناس ، ولا أنها تظهر لهم فى الفيافي والقفار ، كما كانت تزعم العرب وغير العرب فى طور الجهل والخرافات .

وأما حديث خرافة فقد رواه الترمذى فى جامعه وفى الشمائل من طريق أبى عقيل عبد الله بن عقيل الثقفى وأبو عقيل مختلف فيه وثقه أحمد وأبو داود وروى عن ابن معين أنه منكر الحديث ، والظاهر أنه قد ذكر على سبيل الحكاية ، فهو نحو مما نقله الكلبي عن العرب من أنه رجل من بنى عذرة أسرته الجن فى الجاهلية فأقام فيهم زمناً ثم أعادوه إلى الانس فكان يحدث بما رأى فيهم من العجائب ، فصار الناس يقولون « حديث خرافة » لكل حديث مستملح يكذبونه . على أن ما عساه يثبت لبعض الأفراد على خلاف الأصل لا يتخذ دليلاً على صدق ما كذبه الحديث الصحيح من أخبار الأغوال ونحوها ، وهذا الحديث غير معارض لهذه الآية حتى على هذا القول فى التشبيه ، لجواز أن يسمى ما كان يتراءى لهم بالشيطان لقبه وضرره ، وإن كان كالسراب لا حقيقة له فى نفسه ، أو يكون حيواناً مفترساً تمثله الأوهام بأشكال مختلفة ، وراجع ما يقرب لك هذا فى تفسير ( ولكن شبه لهم ) - ٤٧ ج ٦ تفسير - فإن فرضنا وقوع التعارض على هذا القول نمنعه بترجيح ( القول الثانى ) عليه وهو أن الذى استهوته الشياطين فى الأرض هو الذى أضلته بوسوستها ، وحملته على اتباع هواه فاتخذ دينه لعباً ولهواً ، وغرته الحياة الدنيا فأثرها على الآخرة لانكاره إياها أو عدم إيمانه بوعده الله ووعيده فيها وهذا فى معنى الرواية الأخرى عن ابن عباس قال : هو الرجل الذى لا يستجيب لهدى الله وهو رجل أطاع الشيطان وعمل فى الأرض بالمعصية

وجار عن الحق وضل عنه. إلا أن في هذه الرواية أن أصحاب المستهوى الذين يدعونهم إلى الهدى، هم الضالين المتبعين للهوى، وإنما يصحب الانسان أمثاله، فالمراد يدعونهم إلى ما يزعمون أنه هدى كما هو شأن كل داع إلى ضلالة، فكلمة الهدى ذكرت بطريق الحكاية أو المراد بها الطريق البجادة، وقد روى أبو الشيخ عن مجاهد قال في قراءة ابن مسعود ( يدعونهم إلى الهدى بينا ) قال الهدى الطريق أنه بين . والكلام بعدها رد من الله تعالى لهذا الزعم، ومعناه أن الهدى صراط الله المستقيم لا مأم عليه من طرق الوهم. وأنكر ابن جرير هذه الرواية، بناء على أن الجملة لم ترد على سبيل الحكاية، وإنما هي من كلام الله تعالى، والله تعالى لا يسمى الضلالة هدى، وسواء أصبح ما أنكره ابن جرير أم لا، فإن المعنى الثانى لا يتوقف عليه، بل يصح أن يقال إن ذلك الذى استهوته الشياطين بسوستها - حال كونه حيران - له أصحاب يدعونهم إلى الهدى والخروج من ذلك الضلال، تتنازعه وسوسة شياطينه، ودعوة أصحابه، فلا يستطيع التغلب من الأولى فيكون من المهتدين، ولا البت برد الأخرى فيكون من الأخسرين، بل يظل هائماً فى حيرته، مضطرباً فى أمره، وإنما جعل دعاة الهدى أصحاباً له، باعتبار ما كانوا عليه قبل إضلال الشياطين له، ومثل هذا لا يستقر على حال من القلق. والتشبيه يدل بهذا انتوجيه على أن المرتد عن الاسلام لا يمكن أن يعود مطمئناً بالشرك، ووجه الاستفهام الإنكارى فى أول الآية على هذا الوجه: أيعقل أن يختار هذه الحال السوءى التى لا بد منها لمن يرد عن الايمان، وهى أسوأ حال يمكن أن يكون عليها الانسان ؟

﴿ قل إن هدى الله هو الهدى ﴾ أعاد الأمر من القول هنا كما أعاده فيما تقدم قريباً بمعنى ما هنا من التبرؤ من الشرك والضلالة، والاعتصام بما أنزل الله من الهداية، وهو قوله (٥٦) قل إنى نهيت - إلى قوله - قل لا أنبع أهواءكم الخ وفى ذلك ما فيه من العناية بكل من البراءة والاعتصام فى النهى والأمر، ويعبرون عنها بالتخلي والتخلي. أى قل إن هدى الله الذى أنزل به آياته، وأقام عليه حججه وبيئاته، هو الهدى الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لا مائدعون اليه من أهوائكم، اتباعاً لما ألقىتم عليه آباءكم، وهذا الهدى المعقول هو الذى دعينا اليه

فأجبنا ، وأمرنا به فأطعنا ، ﴿ وأمرنا لنسلم لرب العالمين ﴾ فأسلمنا واللام في « لنسلم » فيها وجهان ( أحدهما ) أنها للتعليل والتقدير ، وأمرنا بهذا الهدى لأجل أن نسلم قلوبنا ونوجهها لرب العالمين وحده بالأذعان والخضوع لدينه والاخلاص في عبادته ، إذ لا يستحق العبادة من العباد إلا ربهم الذي خلقهم وغذاهم بنعمه ( وثانيهما ) أنها للمصدرية أى وأمرنا بأن نسلم لله رب العالمين . وقد روى القول بتأويل الفعل بالمصدر هنا وفي مثل « يريد الله ليبين لكم - ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج » الخ عن الخليل وسيبويه ومن تابعهما . وصرح الكسائي والقراء بأن اللام تكون حرفا مصدرا يابعد الفعل من الأمر والارادة خاصة . وهذا الوجه أوجه وأظهر ﴿ وأن اقيموا الصلاة واتقوه ﴾ أى أمرنا بأن نسلم لرب العالمين ، وبأن اقيموا واتقوه ، أى قيل لنا ذلك ، وقدر بعضهم : أمرنا بالاسلام وبإقامة الصلاة والتقوى ، وإقامة الصلاة الاتيان بها على الوجه الذى شرعت لأجله وهو كونها تنهى عن الفحشاء والمنكر ، وتزكى النفس بمناجاة الله وذكره « ولذكر الله أكبر » ولم يكن شرع عند نزول السورة زكاة ولا صيام ولا حج ، والتقوى انقاء ما يترتب على مخالفة دين الله وشرعه وتنكيب سننه فى خلقه من ضرر وفساد ، فهذا أوسع معنى من تفسيرها بامثال الأمر واجتناب النهى ﴿ وهو الذى اليه تحشرون ﴾ أى تجمعون وتساقون إلى لقائه يوم القيامة دون غيره فيحاسبكم على أعمالكم ويجازيكم عليها . وإذا كان الحشر اليه وحده والجزاء بيده وحده ، فمن الجنون أن يعبد غيره ويدعى ، أو يخاف أو يرجى ﴿ وهو الذى خلق السموات والأرض بالحق ﴾ أى خلقهما بالأمر الثابت المتحقق وهو آياته القائمة بالسنن المطردة ، والمشتمة على الحكمة البالغة الدالة على وجوده وصفاته الكاملة ، فلم يخلقهما باطلا ولا عبثا ، فإذا لا يترك الناس سدى ، بل يجزى كل نفس بما تسعى ﴿ ويوم يقول كن فيكون قوله الحق ﴾ أى وقوله هو الحق يوم يقول الشيء كن فيكون . وهو وقت اليجاد والتكوين ، فلا مرد لأمره التكويني ولا تخلف ، فكذلك يجب الاسلام والخضوع لأمره التكليفي بلا حرج فى النفس ولا تكلف ، لأن الأمر حق ، والخلق حق ( ألا له الخلق والأمر )

(وله الملك يوم ينفخ في الصور) ويبعث من في القبور ، فإذا كان لغيره ملك مافى الدنيا بمقتضى سننه للقدرة، وشريعته المقررة، فلا تملك يومئذ نفس ما مهما تكن مكربة ، لنفس ما مهما تكن قريبة أو مقربة، شيئاً ما من خير أو شر ، أو نفع أو ضرر ، وإنما الأمر يومئذ لله وحده . فكيف يدعو من هداه إلى هذه الحقائق غيره من دونه فيرد على عقبيه ، ويرجع إلى شر حاله ، والصور في اللغة القرن واستشهد له في اللسان بقول الرازي :

لقد نطحناهم غداة الجعنين نطحاً شديداً لا كنفطح الصورين  
وقد ثقب الناس قرون الوعول والظباء وغيرها فجعلوا منها أبواقاً ينفخون فيها  
فيكون لها صوت شديد يدعى به الناس إلى الاجتماع ، ويعزفون به كغيره من آلات  
السماع وقد ورد ذكره في سفر الأيام الأول من كتب العهد العتيق قال ( ٥ : ٢٨ ) فكان  
جميع إسرائيل يصعدون تابوت عهد الرب بهتاف وبصوت الأصوار والأبواق  
والصنوج يصوتون بالرباب والعيذان ) وقال بعض المفسرين إن الصور جمع صورة  
كسر وبسرة وصوف وصوفة وقيل في سور المدينة أيضاً أنه جمع سورة ونقلوا هذا  
التفسير عن أبي عبيدة من رواية اللغة وقد رده جمهور المفسرين بأنه لا يظهر معناه  
في قوله تعالى ( ٣٦ : ٦٥ ) ونفخ في الصور فصعق من في السموات والأرض إلا من شاء  
الله ) وهذه هي النفخة الأولى ولا يظهر معنى لكونها في صور المخلوقات وإنما يظهر ذلك  
في النفخة الأخرى التي يبعث الله بها العباد وهي قوله في تنمة الآية ( ثم نفخ فيه أخرى  
فإذا هم قيام ينظرون ) وبأنه مخالف لما ورد في الأخبار والآثار من تفسيره بالقرن والبوق  
أو بما يشبههما ، وفي بعض الآثار الإسرائيلية أنه مستقر أرواح الخلق فإذا نفخ فيه نفخة  
البعث تصيب النفخة تلك الأرواح فتذهب إلى أجسادها بعد أن يكون الله قد أعادها  
كما بدأها ورده الغويون أيضاً بأن المقيس في كلام العرب أن ما كان على وزن فعلة  
بضم الفاء يجمع على فعل بضم الفاء وفتح العين كغرفة وغرف وصورة وصور ، وقد  
أجمع القراء على فتح الواو في قوله تعالى ( وصوركم فأحسن صوركم ) وأما ما جاء من  
جمعه بضم فسكون كسر وصوف فهو خاص بما سبق استعمال الجمع فيه على استعمال  
الواحد ، وروى الأزهري هذا الرد بسنده عن أبي الهيثم ويراجع في مادتي سور

وصور من لسان العرب فقد أطلال الكلام في المسألة فيهما

وأما الأخبار المرفوعة في الصور فقد أخرجها أصحاب السنن والتفسير المأثور وغيرهم بأسانيد لم يصح منها شيء على شرط الشيخين ولذلك لم يخرجها منها شيئاً وأقواها مارواه أبو داود والترمذي وحسنه والنسائي وغيرهم وصححه الحاكم من حديث عبد الله بن عمر قال : سئل النبي (ص) عن الصور فقال «هو قرن ينفخ فيه» وروى عن ابن مسعود أنه قال الصور كهيئة القرن ينفخ فيه وورد في روايات يقوى بعضها بعضاً وصح بعضها الحاكم أن الملك الموكل بالصور مستعد للنفخ فيه ينتظر متى يؤمر، وفي بعضها أنه وكل به ملك كان وورد في وصف ملك الصور وفي صفة الصور والنفخ وتأثيره وما يتعلق به وما يكون يومئذ روايات منكورة بعضها مأخوذة من الاسرائيليات عن كعب الأخبار ووهب بن منبه وبعضها ملفق من أخبار كثيرة وممزوج بالآيات الواردة في قيام الساعة كحديث أبي هريرة الطويل الذي رواه عنه الطبراني من طريق إسماعيل بن رافع قاضي المدينة ، وقد ذكر منه ابن كثير ما يملأ عدة صفحات وذكر أنه غريب جداً وأن إسماعيل تفرد به وأنه اختلف عليه في إسناده على وجوه كثيرة وذكر الخلاف في توثيق إسماعيل وتضعيفه ومنه أنه نص على نكارة حديثه غير واحد من الأئمة كأحمد وأبي حاتم ومنهم من قال إنه متروك وسنعود إلى الكلام على الصور وحكمة النفخ فيه في تفسير سورتي الأنبياء والزمر إن أحيانا الله تعالى

عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير يفسر ابن عباس الغيب والشهادة هنا بالسر والعلانية وقال الحسن: الشهادة ما قد رأيت خلقه والغيب ما غاب عنكم مما لم تروه . وتقدم القول في علم الغيب في موضعين من تفسير هذه السورة مفصلاً تفصيلاً والمعنى أن الذي خلق الخلق بالحق والذي قوله الحق في التكوين والتكليف والذي له الملك وحده يوم ينفخ في الصور ويحشر الخلق هو عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الذي يضع كل شيء في موضعه وهو الخبير بدقائق الأمور وخفاياها فلا يشذ عن علمه وحكمته شيء منها فلا يتيقن بما قل أن يدعو غيره ولو بقصد التوسل والتقريب إليه زلني (فلا تدعو مع الله أحداً \* بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء ) ففي هذا التذييل تقرير المضمون الآية وفذلكة للسياق الوارد في إنكار دعاء غير الله تعالى



(٧٥) وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَسْنَمًا آلِهَةً إِنِّي  
 أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (٧٦) وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ  
 السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونِ مِنَ الْمُتَوَقِّينَ (٧٧) فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ  
 اللَّيْلُ رَأَى (٨٠) كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي . فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ  
 (٧٨) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي . فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي  
 رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (٧٩) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ  
 هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ . فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يُقَوْمُ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ  
 (٨٠) إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا  
 مِنَ الْمُشْرِكِينَ .

بدأ الله سبحانه هذه السورة بعد حمد نفسه ببيان أصول الدين وحاجة المشركين  
 فيبين استحقاقه للعبادة وحده وإشراكهم به وتكذيبهم بالآيات التي أيد بها رسوله  
 ورد ما لهم من الشبهة على الرسالة ثم نقن رسوله طوائف من الآيات البينات في إثبات  
 التوحيد والرسالة والبعث مبدوءة بقوله له ( قل . قل ) ثم أمره في هذه الآيات  
 بالتذكير بدعوة أبيه إبراهيم عليهما الصلاة والسلام إلى مثل ما دعا إليه من التوحيد وتضليل  
 عبدة الأصنام وما أراه الله من ملكوت السموات والأرض وما استنبطه هو منه من  
 آيات التوحيد وبطلان الشرك وإقامة الحجة على أهله، تأييداً لمصدق دعوته في سلاله  
 ولده إسماعيل عليهم الصلاة والتسليم وإبراهيم المكناة العليان إجلال الأمة العربية  
 كما أن اليهود والنصارى متفقون على إجلاله . وأتينا نقدم تفسير الآية مقدمة في  
 أصل إبراهيم ومسألة كفر أبيه آزر وحكمة الله تعالى فيما قصه عنه فنقول .

(\*) رسمت رأى في المصحف الامام راء وهمزة بصورة الألف المشدودة هكذا راء -  
 وحذفت الألف المنقلبة عن الياء في الرسم تبعاً لحذفها في النطق لالتقاء الساكنين

﴿ مقدمة في أصل إبراهيم عليه الصلاة والسلام ومسألة كثر أبيه ﴾

( إبراهيم ) هو الاسم العلم الخليل الرحمن ، أبي الأنبياء الأ كبر من بعد نوح عليهم الصلاة والسلام ، ويؤخذ من سفر التكوين - وهو السفر الأول من أسفار العهد العتيق - إنه العاشر من أولاد سام بن نوح وأنه ولد في (أور السكلدانيين) وهي بلدة من بلاد السكلدان. و« أور » بضم الهمزة وسكون الواو ومعناها في السكلدانية النور أو النار كما قالوا . قيل هي البلدة المعروفة الآن باسم (أورفا) في ولاية حاب كارجح بمض المؤرخين وقيل غيرها من البلاد الواقعة في جزيرة العراق - بين النهرين - وفي أقطار العالم القديم بلاد ومواقع كثيرة مبدوءة أصلاؤها بكلمة (أور) واقعة مع ما بعدها موقع المضاف من المضاف إليه، وأشهرها (أور شليم) لمدينة القدس قائلوا إن معناها ملك السلام أو إرث السلام فشليم بالعبرية هي السلام بالعربية . وفي بعض التواريخ العربية أنه من قرية اسمها (كوى) من سواد الكوفة . وكان اسم إبراهيم (أبرام) بفتح الهمزة وقالوا إن معناه (أبو العلاء) فهو مركب من كلمة أب العربية السامية مضافة إلى ما بعدها . وفي سفر التكوين أن الله تعالى ظهر له في سن التاسعة والتسعين من عمره وكله وجدده عهده له بأن يكثر نسله ويعطيه أرض كنعان (فلسطين) ملكا أديا وسماه لذريته (إبراهيم) بدل (أبرام) وقالوا إن معنى إبراهيم (أبو الجمهور) العظيم أى أبو الأمة . وهو بمعنى تبشير الله تعالى إياه بتكثير نسله من اسماعيل ومن إسحاق عليهم الصلاة والسلام ، ولا ينافي ذلك كسر همزته فقد علم أن أصلها الفتح وأن إب المسكورة في إبراهيم هي أب المفتوحة في أبرام . فالجزء الأول منه عربى والثانى كلدانى أو من لغة أخرى من فروع السامية أخوات العربية التى هى أعظمها وأوسعها حتى جعلها بعض علماء اللغات هى الأصل والأم لسائر تلك الفروع السامية كالعبرية والسريانية. وذكر رواية العربية فى هذا الاسم سبع لغات عن العرب وهى إبراهيم وإبراهام وإبراهوم وإبراهم مثلثة الهاء وأبرهم بفتح الهاء بلا ألف . وصرح بعضهم بأنه سريانى الأصل ثم نقل وبعضهم بأن معناه أب راحم أو رحيم، وعلى هذا يكون جزاءه عربيين بقلب حائه هاء كما يقلبها جميع الأعاجم الذين

لا ينطقون بالخاء المهملة كالافرنج وتركيبه مزجى. وفي القاموس المحيط كغيره «أن تصغيره برية أو أبيره وبريهيم» قال شارحه عند الأول: قال شيخنا وكأنهم جعلوه عربيا وتصرفوا فيه بالتصغير والا فلا عجمية لا يدخلها شيء من التصريف بالسكينة.

وقد ثبت عند علماء العاديات والآثار القديمة أن عرب الجزيرة قد استعمروا منذ فجر التاريخ بلاد الكلدان ومصر وغلبت لغتهم فيهما، وصرح بعضهم بأن الملك حمورابي الذي كان معاصرا لإبراهيم عليه الصلاة والسلام عربي. وحمورابي هذا هو ملكي صادق ملك البر والسلام ووصف في العهد العتيق بأنه كاهن الله العلي وذكر فيه أنه باري إبراهيم وإن إبراهيم أعطاه العشر من كل شيء. ومن المعروف في كتب الحديث والتاريخ العربي أن إبراهيم أسكن ابنه إسماعيل مع أمه هاجر المصرية عبيهم السلام في الوادي الذي بنيت فيه مكة بعد ذلك وأن الله تعالى سخر لها جماعة من جرم سكنوا معها هنالك وأن إبراهيم عليه الصلاة والسلام كان يزورها وأنه هو وولده إسماعيل بنيا بيت الله الحرم ونشرا دين الاسلام في البلاد العربية. فيظهر من ذلك أن العربية القديمة هي لغة إبراهيم وهاجر ولغة حمورابي وقومه ولغة قدماء المصريين أو اللغة الغالبة في ذينك القطرين، وأنها على ما كان فيها من الدخيل الكلداني والمصري كانت قريبة جداً من العربية الجرهمية ولذلك كان الذين ساكنوا هاجر من جرم يفهمون منها وتفهم منهم. وقد ثبت في صحيح البخاري أن إبراهيم زار إسماعيل مرة فلم يجدته وتكلم مع امرأته الجرهمية ولم تعجبه ثم زاره مرة أخرى فلم يجدته وكانت عنده امرأة أخرى فتكلم معها فأعجبته. وقد ورد أيضاً أن لغة إسماعيل كانت أفصح من لغة جرم فهي أم اللغة المضرية التي فاقت بفصاحتها وبلاغتها سائر اللغات أو اللهجات العربية، ثم ارتقت في عهد قریش من ذريته بما كانوا يقيمونه لها من أسواق المفارقة في موسم الحج ثم كملت بلاغتها وفصاحتها بنزول القرآن المجيد المعجز للخلق بها وأما أبو إبراهيم فقد سماه الله تعالى في الآية الأولى من هذه الآيات (آزر) وفي سفر التكوين أن اسمه (تارح) بفتح وحاء مهملة وقالوا إن معناه (متكاسل) ومن الغريب أن ترى أكثر المفسرين والمؤرخين واللغويين منا يقولون إن اسمه تارخ بالخاء المعجمة أو المهملة وإن آزر لقبه أو اسم أخيه أو أبيه أو صمنه، ونقل عن الزجاج

والقراء انه ليس بين النسابين والمؤرخين اختلاف في كون اسمه تاريخ أو تارح . ولا نعرف  
لهذه الأقوال أصلاً مرفوعاً إلى النبي (ص) ولا منقولاً عن العرب الأولين ، وإنما  
هو منقول فيما يظهر عن دخل في الاسلام من أهل الكتاب كوهب بن منبه وكعب  
الاحبار الذين أدخلوا على المسلمين كثيراً من الاسرائيليات فتلقوها القبول على علاتها  
وعن مقاتل بن سليمان الجروح بالكذب الذي قال ابن حبان فيه كان يأخذ من اليهود  
والنصارى من علم القرآن الذي يوافق كتبهم - ففي التفسير المأثور عن مجاهد قال :  
آزر لم يكن يأبيه ولكنه اسم صنم - وعن السدي اسم أبيه تارح واسم الصنم آزر -  
وعن ابن عباس في إحدى الروايتين عنه قال : آزر الصنم وأبو إبراهيم اسمه يازر ، وفي الأخرى  
ان أبا إبراهيم لم يكن اسمه آزر وإنما اسمه تارح رواهما عنه ابن أبي حاتم وأبو الشيخ -  
وعن ابن جريج أن اسمه تيرح . وجزم الضحاك بأن اسمه آزر واعتمده ابن جرير  
وروى عن الحسن أيضاً . وقال البخاري في التاريخ الكبير : إبراهيم بن آزر وهو في  
التوراة تارح والله سماء آزر وإن كان عند النسابين والمؤرخين اسمه تاريخ ليعرف بذلك . اهـ  
فقد اعتمد أن آزر هو اسمه عند الله أي في كتابه ، فإن أمكن الجمع بين القولين فيها  
وإلا ردنا قول المؤرخين وسفر التكوين لأنه ليس حجة عندنا حتى نعتد بالتعارض  
بينه وبين ظواهر القرآن بل القرآن هو المهيمن على ما قبله نصدق ما صدقه ونكذب  
ما كذبه ونلزم الوقف فيما سكت عنه حتى يدل عليه دليل صحيح . وأضعف ما قالوه في  
الجمع بين القولين أن آزر اسم عمه بناء على أن العرب تسمى العم أبا مجازاً وهذه الدعوى  
لا تصح على إطلاقها وإنما يصح ذلك حيث توجد قرينة يعلم منها المراد ولا قرينة هنا  
ولا في سائر الآيات التي ذكر فيها من غير تسمية ، ويلي في الضعف قول بعضهم  
انه كان خادم الصنم المسمى بأزر فأطلق عليه من باب حذف المضاف وإقامة  
المضاف إليه مكانه . وأقواه ان له اسمين أحدهما علم والآخر لقب . والظاهر حيثئذ  
أن يكون تارح هو اللقب لأن معناه المتكاسل وهو لقب تبسح قلما يطلقه أحد ابتداء  
على ولده وإنما يطلق مثله على المرء بعد ظهور معناه فيه أو رميه به ، الا أن يصح  
مازعه من عكس فجعل آزر هو اللقب بناء على أن معناه في لغتهم الخطيء أو المعوج  
أو الأعوج أو الأعرج - ولعله تحريف عما قبله - وقيل إنه الشيخ الهرم بالخوارزمية

بعد كتابة ما تقدم راجعت (روح المعاني) للآلوسی والتفسير الكبير (مفاتيح الغيب) للرازي فأحببت أن أنقل عنهما ما يأتي

قال الآلوسی: وعلى القول بالوصفية يكون منع صرفه للحمل على موازنه وهو فاعل المفتوح العين فانه يغلب منع صرفه لكثرة في الأعلام الأعجمية ، وقيل الأولى أن يقال إنه غلب عليه فألحق بالعلم وبعضهم يجعله نعتاً مشتقاً من الازر بمعنى القوة أو الوزر بمعنى الاثم ، ومنع صرفه حينئذ للوصفية ووزن الفعل لأنه على وزن أفعل وقال الرازي بعد أن ذكر قول الزجاج باتفاق علماء النسب على أن اسم أبي إبراهيم تارح : ومن الملحدة من جعل هذا طعناً في القرآن وقال هذا النسب خطأ وليس بصواب . ثم ذكر أن للعلماء ههنا مقامين أحدهما رد الاستدلال بإجماع النسابين على أن اسمه كان تارح قال : لأن ذلك الإجماع إنما حصل لأن بعضهم يقلد بعضاً وبالأخرة يرجع ذلك الإجماع إلى قول الواحد والاثنين مثل قول وهب وكعب وأمثالهما وربما تعلقوا بما يحدونه من أخبار اليهود والنصارى ولا عبرة بذلك في مقابلة صريح القرآن اه وقد بينا لك ماخذه وانه لا إجماع في المسألة ، ثم ذكر المقام الثاني وهو تسليم قولهم والجمع بينه وبين نص القرآن بما نقلناه عنهم آنفاً وبيتاً قويه من ضعفه ومن الناس من استدلل على أن آزر لم يكن والد إبراهيم (ص) بل عمه بالجزم بأن آباء الانبياء كافة أو نبينا خاصة لم يكونوا كفاراً وبأن إبراهيم خاطب آزر بالغلظة والجفاء ولا يجوز ذلك من الانبياء . وقد عزا الرازي هذا القول إلى الشيعة وأطال في بيانه واختصر في بيان (زعم أصحابه) أي الاشاعة أو أهل السنة كافة - ان آزر كان والد إبراهيم وكان كافراً وفي ردهم قول الشيعة . وقال الآلوسی : والذي عول عليه الجهم الغفير من أهل السنة أن آزر لم يكن والد إبراهيم عليه السلام وادعوا أنه ليس في آباء النبي (ص) كافراً أصلاً لقوله عليه الصلاة والسلام « لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات » والمشركون نجس ، وتخصيص الطهارة بالطهارة من السفاح لا دليل له يعول عليه والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ، وقد ألغوا في هذا المطاب الرسائل واستدلوا له بما استدلوأ . والقول بأن ذلك قول الشيعة كما ادعاه الامام الرازي ناشئ من قلة التتبع . وأكثر هؤلاء على أن آزر اسم نعم إبراهيم

عليه السلام وجاء إطلاق الأب على الجد في قوله تعالى ( أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي ؟ قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ) وفيه إطلاق الأب على الجد أيضاً . وعن محمد بن كعب القرظي أنه قال : الخال والد والعم والد وتلا هذه الآية

ثم ذكر السيد الآلوسي آثاراً استدلوأبها على ما ذكر أخذها فيما يظهر من بعض رسائل السيوطي التي ألفها في نجات الأبوين الشريفين وجمع فيها الذرة وأذن الجرة - كما يقال - ورجح الآثار الواهية والمنكرة على الأحاديث الصحيحة ، المؤيدة بالآيات الصريحة ، وهي التي أشار إليها الآلوسي بقوله : وألفوا في هذا المطلب الرسائل الخ واعتمد عليها فيما ادعى أنه هو الذي عول عليه أهل السنة . ومن الغريب وقوع هذه الهفوة من مثل هذا النقد ، وإنما أوقعه فيها هوى صادفته في الفؤاد ، وهو الميل إلى ما يدل على نجات جميع أولئك الآباء والأجداد ، الذين أنجبوا أفضل الأبناء والأحفاد ، محمد وإبراهيم الخليلين عليهما وعلى آلهما أفضل الصلاة والسلام ، فإن من جبههما وهو من آيات الإيمان بهما ، أن يحب المؤمن نجات أصولهما ، ولكن إذا ثبت أن بعضهم أصر على الكفر ، وقضت حكمة الله أن يبينه لنا في محكم الذكر ، وأن يطلع رسوله على عاقبته في النار ، فيخبر أمته به لكمال التوحيد والاعتبار ، أفيكون مقتضى حب الله ورسوله هو الإيمان بذلك وبيانه كما بيناه ؟ أم يكون جبههما تحريفه وتأويله مبالغة في تعظيم نسب الرسل واستعظاما لهلاك أقرب الناس منهم نسباً مع كرامتهم عند الله ؟ وتأثراً بأقوال أهل الملل الذين جعلوا نجات الخلق وسعادتهم في الآخرة نجات أنبيائهم وتأثيرهم الشخصي عند الله لا باتباعهم والاهتداء بما جاؤا به من أصول الإيمان وفضائل الأعمال ( ربنا آمنة بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتمنا مع الشاهدين )

نعم ان مما يصدع الفؤاد ، ويكاد يفتت أصلب الجداد ، أن يرى المؤمن والد خليل الرحمن قد أثبت عليه في كتاب الله تعالى عبادة الأوثان ، وأطلع الله تعالى رسوله على أن ماله أن يمسح حيواناً منتناً ويلقى في سعيير النيران ، كما روى البخاري في كتاب أحاديث الانبياء وكتاب التفسير من صحيحه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال « يلقى إبراهيم أباه آزر يوم القيامة وعلى وجه آزر

فترة وغبرة فيقول له ابراهيم ألم أقل لك « لا تعصني » فيقول أبود فالיום لأعصيك ، فيقول ابراهيم : يارب إنك وعدتني أن لا تخزيني يوم يبعثون فأى خزى أخرى من أبى الأبعد ؟ فيقول الله تعالى « إني حرمت الجنة على الكافرين » ثم يقال يا ابراهيم أنظر ما تحت رجلتيك ؟ فينظر فإذا هو بذبح متلطخ فيؤخذ بقوائمه فيلقى في النار « قال الحافظ ابن حجر في شرحه : وفي رواية ابراهيم بن طهمان : فيؤخذ منه فيقول يا ابراهيم أين أبوك ؟ قال أنت أخذته مني ، قال انظر أسفل ، فينظر فإذا ذبح يتمرغ في نثنه . وفي رواية أيوب : فيمسح الله أباه ضبعاً فيأخذ بأنفه ( أى يأخذ ابراهيم أنفه بأصابعه كراهة لرأحة نثنه ) فيقول : يا عبدى أبوك هو ؟ فيقول لا وعزتك . وفي حديث سعيد فيحول في صورة قبيحة ويريح منقثة في صورة ضبعان . زاد ابن المنذر من هذا الوجه . فإذا رآه كذا تبرأ منه : وقال لست أبى . والذبح بكسر الدال المعجمة بعدها تحتانية ساكنة ثم خاء معجمة ذكر الضباع ولا يقال ذبح إلا إذا كان كثير الشعر . والضبعان لغة في الضبع اه

أقول الضبعان بالكسر ذكر الضباع وهو مفرد ، والضبع بضم الباء وسكونها هى الأنثى فلا يقال ضبعة وقال ابن الأنبارى يطلق على الذكر والأنثى . وهو وحش خبيث الرائحة فتناسب ذلك خبث الشرك .

وقال الحافظ : قيل الحكمة في مسخه لتنفّر نفس ابراهيم منه ولئلا يبق في النار على صورته فيكون غضاضة على ابراهيم . وقيل الحكمة في مسخه ضبعاً أن الضبع من أحق الحيوان وآزر كان من أحق البشر لأنه بعد أن ظهر له من ولده مظاهر من الآيات المبينات أصر على الكفر حتى مات الخ

ثم ذكر الحافظ أن الاسماعيلي استشكل متن هذا الحديث من أصله وطعن في صحته من جهة أن ابراهيم علم أن الله لا يخلّف الميعاد فكيف يجعل ماصار لأبيه خزيا مع علمه بذلك ؟ قال الحافظ : وقال غيره هذا الحديث مخالف لظاهر قوله تعالى ( وما كان استغفار ابراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه ) وأجاب عن الثانى بأن أهل التفسير اختلفوا في الوقت الذى تبرأ فيه ابراهيم من أبيه فقيل كان ذلك في الحياة الدنيا لمات آزر مشركا وذكر أن الطبرى

رواه عن ابن عباس من طرق قال في بعضها : استغفر له ما كان حياً فلما مات أمسك . وقيل إنما تبرأ منه يوم القيامة لما يتس منه حين مسخ على ما صرح به في رواية ابن المنذر التي أشرت إليها . وهذا الذي أخرجه الطبري أيضاً من طريق عبد الملك ابن أبي سليمان سمعت سعيد بن جبير يقول إن إبراهيم يقول يوم القيامة : رب والدي رب والدي ! فإذا كان الثالثة أخذيده فيلقت إليه وهو ضبعان فيتبرأ منه ... (ثم قال الحافظ) ويمكن الجمع بين القولين بأنه تبرأ منه لما مات مشركاً فترك الاستغفار له لكن لما رآه يوم القيامة أدركته الرأفة والرقّة فسأل فيه فلما رآه مسخ يتس منه حينئذ فتبرأ منه تبرأ أبدياً . وقيل إن إبراهيم لم يتيقن موته على الكفر لجواز أن يكون آمن في نفسه ولم يطلع إبراهيم على ذلك ويكون تبرئته منه بعد الحال التي وقعت منه في الحديث اه وفيه التعبير عن المستقبل بصيغة الماضي وهو كثير في أخبار القيامة ثم نقل الحافظ عن الكرماني إيراداً بمعنى إشكال الاسماعيلي موضعاً والجواب عنه من وجهين : أحدهما أنه إذا مسخ وألقى في النار لم تبق الصورة التي هي سبب الخزي فهو عمل بالوعد والوعيد معاً ، وثانيهما أن الوعد كان مشروطاً بالآيمان وإنما استغفر له وفاء بما وعده فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه

وأقول: إن ما في الحديث من أن الله تعالى وعد إبراهيم صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بأن لا يخزيه يوم القيامة يشير إلى دعائه الذي حكاه الله تعالى عنه في سورة الشعراء ومنه (٣٦: ٨٦) واغفر لأبي إنه كان من الضالين ٨٧ ولا تخزني يوم يبعثون ٨٨ يوم لا ينفع مال ولا بنون ٨٩ إلا من أتى الله بقلب سليم ) وأما وعد الله تعالى إياه بذلك فلا نعرفه إلا من الحديث فهو يدل على أن الله تعالى أوحى إليه بأنه استجاب له هذا الدعاء بشرطه المعلوم من الدين بالضرورة وهو أن الله تعالى لا يغفر لمن يشرك به . وتأمل قوله تعالى في خاتمة الدعاء ( يوم لا ينفع مال ولا بنون \* إلا من أتى الله بقلب سليم ) فهو من دقائق الرقائق

وأما استدلال الآلوسي تبعاً لغيره بحديث « لم أزل أقبل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات » على إيمان آباء النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم من عبد الله ( أولهم ) - إلى آدم عليه السلام فهو معارضة لظاهر القرآن والأحاديث الصحيحة.



بحديث واه رواه أبو نعيم في الدلائل من حديث ابن عباس بلفظ « لم يلتق أبوي في سفاح لم يزل الله عز وجل ينقلني من أصلاب طيبة إلى أرحام طاهرة صافيا مهذبا لا تشعب شعبتان إلا كنت في خيرها » هكذا في نسخة الدلائل التي بأيدينا وذكره السيوطي عنه بلفظ « من الأصلاب الطيبة إلى الأرحام الطاهرة » بالتعريف ولا نعرفه باللفظ الذي ذكره الآلوسي عن أحد من المحدثين وإنما يذكره بهذا اللفظ من لا يتحرون نقل الأحاديث بضبط مخرجها بل يتساهلون بنقلها حيث وجدوها ككثيرة من المفسرين والمتكلمين . وقد سبق الفخر الرازي الآلوسي إلى ذكره بهذا اللفظ من غير عزو ولا ذكر لاسم الصحابي الذي رفعه كعاداته . واللفظ المروي لا معنى له إلا كون آبائه (ص) ولدوا من نكاح لا من سفاح وهو معنى صحيح وردت فيه أحاديث أخرى . ولو فرضنا أنه يروى باللفظ الذي ذكرناه لاحتمل هذا المعنى أيضا وكان حمله عليه جمعا بينه وبين القرآن والأحاديث الصحيحة أولى من جعله أصلا وإرجاعها إليه بالتأويل والتكلف . والذي خرجناه إنما جعله في دلائل طهارة نسبة لا إيمان أصوله ومما ذكر السيوطي من الدلائل في معنى هذه المسألة قوله تعالى ( وتقليك في الساجدين ) لقول بعضهم إن معناه في أصلاب الطاهرين أي المؤمنين وروى أبو نعيم أنهم الأنبياء ، ويبتل ذلك ما ذكرنا من المعارضة وقوله تعالى قبل الآية ( الذي يراك حين تقوم ) أي ويرى تقلبك في الساجدين فهو لا يحتمل الماضي وإنما معناه كما قال ابن عباس وغيره : الذي يراك حين تقوم في الصلاة ويرى تقلبك في المصدين أي معهم وبينهم . وما روى عنه من أن المعنى تقلبه من صلب نبي إلى صلب نبي حتى أخرجه نبيا - لا يصح سنداً ولا متناً ولا لغة . وتفصيل ذلك سيأتي في محله وأما الأحاديث الصحيحة المعارضة لحديث أبي نعيم التي أشرنا إليها في سياق الكلام غير حديث البخاري في مسخ آزر فأههما ما ورد في أبوي الرسول الطاهرين صلى الله عليه وآله وسلم فقد روى مسلم في صحيحه من حديث أنس بن ثابت أن رجلا قال يا رسول الله أين أبي ؟ قال « في النار » قال فلما قفا الرجل دعاه فقال « إن أبي وأباك في النار » قال النووي في شرحه : فيه أن من مات على الكفر فهو في النار ولا تنفعه قرابة المقرين ، وفيه أن من مات في الفترة على ما كانت عليه

العرب من عبادة الأوثان فهو من أهل النار ، وليس هذا مؤاخذه قبل بلوغ الدعوة فإن هؤلاء كانت قد بلغتهم دعوة إبراهيم وغيره من الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم وقوله (ص) « إن أبي وأباك في النار » هو من حسن العشرة للتسلي بالاشتراك في المصيبة ومعنى « قفا » ولما قفا منصرفا اه وورد حديث مثله في أمه (ص) أخرجه الامام أحمد وروى مسلم أيضا من طريق مروان بن معاوية عن زيد بن كيسان عن أبي حازم عن أبي هريرة قال قال رسول الله (ص) « استأذنت ربي أن أستغفر لأخي فلم يأذن لي واستأذنته أن أزور قبرها فأذن لي » ورواه من طريق محمد بن عبيد بن لفظ : « زار النبي (ص) قبر أمه فبكى وأبكى من حوله فقال (ص) استأذنت ربي في أن أستغفر لها فلم يأذن لي واستأذنته في أن أزور قبرها فأذن لي فزوروا القبور فإنها تذكركم الموت » وذكر النووي أن هذه الرواية وجدت في نسخ المغاربة دون المشاركة ولكنها توجد في كثير من الأصول في آخر كتاب الجنائز ويضرب عليها وربما كتبت في الحاشية . وذكر أن الحديث رواه من هذه الطريق أبو داود والنسائي وابن ماجه ورجاله عندهم كلهم ثقات قال فهو حديث صحيح بلا شك .

وقال النووي في شرح الحديث : فيه جواز زيارة المشركين في الحياة وقبورهم بعد الوفاة لأنه إذا جازت زيارتهم بعد الوفاة في الحياة أولى ، وقد قال تعالى ( وصاحبهما في الدنيا معروفا ) وفيه انتهى عن الاستغفار للكفار . قال القاضي عياض رحمه الله : سبب زيارته (ص) قبرها أنه قصد الموعظة والذكرى بمشاهدة قبرها ، ويؤيد قوله (ص) في آخر الحديث « فزوروا القبور فإنها تذكركم الموت » انتهى فهذا كلام أهل السنة وقد ورد في التفسير المأثور عن ابن مسعود وابن عباس وغيرهما من عدة طرق ان قوله تعالى في سورة التوبة ( ٩ : ١١٤ ) ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولى قربى من بعده ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم ١١٥ وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه إن إبراهيم لاواه حليم ) نزلت في هذه الواقعة . ولكن روى الشيخان وغيرهما أنها نزلت لما عرض النبي (ص) على أبي طالب عند موته أن يقول لا إله إلا الله ليحاج له بها أو يجادل عنه أو يشفع له بها وكان عنده أبو جهل فجعل يقول له أترغب

عن ملة عبد المطلب ؟ فقال آخر ما كلمهم إنه على ملة عبد المطلب وأبى أن يقولها فحينئذ قال النبي (ص) «والله لأستغفرن لك ما لم أنه عنك» فأمر الله ( ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ) الخ وأنزل الله في أبي طالب فقال لرسول الله (ص) (٥٦: ٢٨) إنك لا تهتدى من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء قيل في تفسير « من أحببت » من أحببت هدايته . وقيل من أحببته بقرابة ونحوها .

قال الحافظ عند شرح هذا الحديث من كتاب التفسير في البخاري حين ذكره في تفسير سورة القصص : وفيه إشكال لأن وفاة أبي طالب كانت بمكة قبل الهجرة اتفاقاً وقد ثبت أن النبي (ص) أتى قبر أمه لما اعتمر فاستأذن ربه أن يستغفر لها فنزلت هذه الآية والأصل عدم تكرار النزول ، ثم ذكر الروايات في ذلك عن الحاكم وابن أبي حاتم والطبري والطبراني ثم قال : ويحتمل أن يكون نزول الآية تأخر وإن كان سببها تقدم ويكون لنزولها سببان متقدم وهو أمر أبي طالب ومتأخر وهو أمر آمنة ويؤيد تأخير النزول ما تقدم في تفسير براءة من استغفاره (ص) للمنافقين حتى نزل النهي عن ذلك فإن ذلك يقتضي تأخير النزول وإن تقدم السبب وبشير إلى ذلك أيضاً قوله في حديث الباب : وأنزل الله في أبي طالب ( إنك لا تهتدى من أحببت ) لأنه يشعر بأن الآية الأولى نزلت في أبي طالب وفي غيره والثانية نزلت فيه وحده اهـ ثم أيد الحافظ تعدد النزول بروايات أخرى فيمن استغفر لوالديه المشركين ومن استأذن في ذلك ، ومعنى ذلك أن الصحابة كانوا يقولون في الآية الدالة على حكم وقع له عدة أسباب أنها نزلت في تلك الأسباب أي نزلت مبينة لحكم الله فيها وإن تأخرت عنها ، وسيأتي تحقيق هذه المسائل في محلها إن شاء الله تعالى .

ومن غريب التعصب لرأى أن السيوطي حاول في بعض رسائله إعلال أحاديث الزيارة فزعم أنه لم يروها أحد من أصحاب الصحاح ولا السنن وحصر روايتها في الحاكم وأحمد وسائر من ذكر شيخه الحافظ ابن حجر في شرح البخاري وأشرنا إليه آنفاً كأنه ظن أنها لو كانت في الصحاح أو السنن لما اقتصر الحافظ على من ذكر من خرجها مع ما عرف من عادته أنه يذكر جميع طرق الحديث أو أقواها، وفاته إنه إما

أراد هنا ذكر ما ثبت فى سبب نزول الآية من أحاديث الزيارة وما رواه مسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه فيها ليس فيه ذكر نزول الآية فى ذلك ، ولكن أين حفظ السيوطى رحمه الله تعالى ؟ أليس أهون ما يدل عليه هذا الإنكار أنه لم يكن حافظاً للصحيح والسنن حفظاً ، وإنما كان يراجع الكتب عند الحاجة وينقل منها نقلاً ؟

ومما ذكر السيوطى فى التفضى من حديث « إن أبى وأباك فى النار » أن المراد بأبيه فيه عمه أبو طالب وفى حديث عرض كلمة التوحيد على أبى طالب ما يبطل دعواه إيمان جميع آباء الرسول (ص) وهو أن آخر ما قاله أبو طالب: إنه على ملة عبد المطلب . فهو دليل على أن ملة عبد المطلب تنافى كلمة التوحيد التى هى عنوان الاسلام (ومنه) زعمه أن الحديث قد نسخ ولعله نسي قول الأصوليين أن الأخبار لا تنسخ ولا نقول إنه جهله فقد قرره فى الاتقان تقريراً وقد تقدم أن إطلاق كلمة الأب على العم مجاز لا يصح فى اللغة إلا بقرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقى وسياق الحديث يعين المعنى الحقيقى ، فإذا جاز أن يكون السائل عن أبيه أراد عمه يجوز أن يكون معنى الحديث « إن عمى وعمك فى النار » .

ولعمري إن من يقول مثل هذه الأقوال لا يرد عليه ولا يصح أن يحكى قوله إلا فى مقام التعجب أو مقام الاعتبار والرد ، على أن بعض العلماء ردوا عليه ومع ذلك اغتر كثير من بما أورده فى نجاة الأبوين ومن حديث إحيائهما وإيمانهما الذى قال بعض الحفاظ بوضعه وغاية ما قرره هو أنه ضعيف لا موضوع وهو معارض بالآيات والأحاديث الصحيح (ومنه) أنهم من أهل الفترة وجهور الأشاعرة على القول بنجاتهم ولكنهم استثنوا من ورد النص بأنهم من أهل النار وأقوى ما قاله هو وغيره وأرجاه ما ورد من الأحاديث فى امتحان الله تعالى لأهل الفترة يوم القيامة ونجاة بعضهم به هذا إذا لم يصح ما نقلناه عن النووى من جزمه بأن مشركي العرب قد بلغتهم دعوة إبراهيم وغيره وفيه بحث سيأتى فى موضعه إن شاء الله تعالى وإذحق نجاة الأبوين الطاهرين بالامتحان يكون ما ورد فيهما خاصاً بما قبل الامتحان .

## ﴿ حكمة النصوص في كفر بعض أرحام الرسل الأقرين ﴾

إن الذين اتخذوا استنباطهم البعيد من الروايات الضعيفة والمنكرة أصلاً في إثبات إيمان آباء الرسول (ص) يؤولون لأجله الآيات الكثيرة والأحاديث الصحيحة الصريحة - قد غفلوا عن أمر عظيم وهو الحكمة والفائدة في الإكثار من التصريح بكفر والد إبراهيم في القرآن وما في معناه كقصة ابن نوح الذي أصر على كفره ، ولم يرض أن يركب السفينة مع والده وأهله ، وفي تصريح الرسول (ص) بما يكون من أسر إبراهيم الخليل مع والده يوم القيامة ، وتصريحه أيضاً بأن أباه في النار ، وعدم إذن الله تعالى له في الاستغفار لأمه ولا لعمه الذي رباه وله عليه أعظم الحقوق . ومثل ذلك فيما يظهر إنزال سورة في سوء حال أبي حُب ومصيره إلى النار وهو عم الرسول (ص) إن الحكمة البالغة والفائدة الظاهرة من هذه النصوص هي تقرير أصل التوحيد المدام لقاعدة الوثنية بالفصل بين ما هو لله وما هو لرسله ، وهو أن الرسل عليهم الصلاة والسلام لم يرسلوا إلا مبشرين ومنذرين ، ما عليهم إلا تبليغ دين الله وإقامته ، وليس لهم من الأمر شيء ولا يملكون لأحد ضرراً ولا نفعاً ، وليس عليهم هدى أحد ولا رشده بالفعل ، وإما عليهم هداية التعليم والحجة فلا يهدون من أحبوا ولا يضلون عنه من 'الله شيناً' وإن كان أقرب الناس وأحبهم إليهم في النسب والمعاملة الدنيوية . وأما قاعدة وثنية العرب وغيرهم فهي اتخاذ أولياء من العباد يزعمون أنهم وسطاء بين الله وبين عباده في شؤون الخلق والإيجاد ، والإشقاء والإسعاد ، والسلب والإعطاء ، لافي مجرد التبليغ والإرشاد ، قياساً على ما يعبدون من الأقربين والمقربين ، عند الملوك المستبدين ، فهم لذلك يدعونهم مع الله أو من دون الله (ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله) وكانوا يعبرون عنهم بالأولياء والشركاء كما قال تعالى (والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى) الآية ، وكانوا يقولون في طوافهم : لبيك لا شريك لك ، إلا شريكاً هو لك ، تملكه وما ملك .

وأصل عبادة أصنامهم وأوثانهم الغلو في تعظيم الصالحين فهي مأخوذة عن قوم نوح

كان فيهم رجال صالحون هلكوا فأوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم أنصاباً وسموها بأسمائهم ففعلوا فلم تعبد حتى إذا هلك أولئك ونسخ العلم عبت ( راجع سورة نوح من كتاب التفسير في صحيح البخارى ) وقد هدم القرآن جميع قواعد شرك العرب وغيرهم من الوثنيين وأهل الكتاب الذين جعلوا مدار السعادة والنجاة على شفاعة أنبيائهم وأوليائهم ، لا على اتباعهم في الإيمان والعمل وفضل الله تعالى ، ولما كان إبراهيم أعلى البشر مقاماً في أنفس العرب ومقامه الأعلى في الرسل عند أهل الكتاب مقامه - كرر الله تعالى في كتابه ذكر كفر والده واجتهاده في هدايته وعنايته بالاستغفار وأن ذلك كله لم يفده شيئاً ، وزاد الرسول الأعظم ( ص ) فيمن لما ما أطلعه الله عليه من عاقبته السوءى في الآخرة ، وذكر أيضاً عن أبويه ما علمت من روايات الصحيحين وغيرهما ليعلم الناس أن مدار النجاة في الآخرة على الايمان الصحيح الاذعانى المستلزم للعمل بما جاء به الرسل عليهم السلام ، لا بأشخاص الرسل وتأثيرهم الشخصى عند الله كتأثير الأقربين والمقربين ، عند الملوك المستبدين ، إذ يحملونهم بالشفاعة أو الاقتناع على عفو عن مذنب أو إحسان إلى غير مستحق ، وهذه هى نظرية الوثنيين في الشفاعة التى نفاها القرآن الجيد ، وأثبت أن الشفاعة لله جميعاً لا يشفع عنده أحد إلا من بعد إذنه للشافع ورضاه عن المشفوع له . وقد تقدم تفصيل ذلك في تفسير هذه السورة من هذا الجزء وفى غيرها .

ولا يرد على حصرو وظيفة الرسل فى التبليغ بالقول والفعل ما يؤيدهم الله تعالى به من الآيات فإنها وإن كان بعضها يحصل بقول أو فعل منهم لا يصح أن تعد من جملة كسبهم وتصرفهم ، ولا أن يترتب على ذلك أن يدعوا أحياء وأمواتاً لفعلها كإبراء الأكمه وإحياء الميت بل هى من تصرف الله تعالى وحده سواء منها ما لا دخل لهم فيه بقول ولا فعل كما عجز القرآن وما يجرى عقب قول كقول الرسول لميت « قم بإذن الله » أو فعل كالقاء موسى لعصاه أو ضربه البحر بها ، قال تعالى ( ٣٩ : ٥٠ ) وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه ؟ قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين ) وهذه الآية نص فى الموضوع وفى معناها آيات نقدم بعضها فيما فسرنا من هذه السورة ( الأنعام ) وسأبى فى آخر هذا الجزء منها ( قل إنما الآيات عند الله ) وما هو بمعناها قوله تعالى بعد حكاية

ما اقترحه كفار مكة على الرسول في سورة الاسراء ( ١٧ : ٩٢ ) قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا ؟ ) أى فأننا لا أقدر على ذلك بصفى البشرية لأننى سلكم فيها وليس من شأن الرسول ذلك من حيث هو رسول مبلغ عن الله تعالى .  
 لئلا تقرير هذه القاعدة لما ظهرت حكمة تلك العناية بتكرار ذكر كفرا بى ابراهيم في القرآن الحكيم كالآيات التي في سورة مريم ( ١٩ : ٤١ - ٤٨ ) وكذا كراهيه قبل قومه في خبر بعثته في هذه السورة ( الأنعام ) وفي سورة الأنبياء ( ٢١ : ٥٢ ) الخ وسورة الشعراء ( ٣٦ : ٧٠ ) الخ وسورة الصافات ( ٣٧ : ٨٥ ) الخ وسورة الزخرف ( ٤٣ : ٢٦ ) فمن تأمل في هذه الآيات وما في معناها كآية الاستغفار له في سورة براءة ( ٩ : ١١٤ ) - وتقدمت آنفاً - وقوله تعالى في سورة الممتحنة ( ٦٠ : ٣ ) لن تنفكم أرحامكم ولا أولادكم يوم القيامة يفصل بينكم والله بما تعملون بصير قد كانت لكم أسوة حسنة في ابراهيم والذين آمنوا معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم ومرتعدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده ، إلا قول ابراهيم لأبيه لأستغفرن لك وما أملك لك من الله من شيء ) من تأمل ذلك كله جزم بما قلناه وأجدر بنا وقد وفقنا الله تعالى إلى إظهار الحق بهذه الشواهد والبيّنات ، أن ندعو الله تعالى بالدعاء المتمم لهذه الآيات ، فنقول ( ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير \* ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا واغفر لنا ربنا إنك أنت العزيز الحكيم )  
 هذا وإن كلام بعض الذين حاولوا إثبات إيمان جميع آباء الخليلين أو جميع الأنبياء وإيمان أبى طالب يدور على ما يقابل هذا الأصل وهو القاء فيهم بدعوى أن كرامتهم تنفع أولى القربى منهم فتكون سبباً لهدايتهم إلى الإيمان ولا سيما من يسوءهم ويؤذيهم بقاؤه على الكفر ، ومن يدعوهم أو يدعو بعض الصالحين من أتباعهم لجلب النفع أو لكشف الضر ، يظنون أنهم ينالون سعادة الدنيا والآخرة بالتوسل بذواتهم ، لا بما أمر الله من اتباعهم ، ومنهم من يعتقد أنهم يخرجون من قبورهم ، ويقضون الحوائج التي تطالب منهم بأشخاصهم ، وذلك مصادم لتلك النصوص كلها ولما في معدها من قواعد التوحيد وكون الدعاء عبادة لا يكون إلا لله تعالى ( ١٧ : ٥٦ ) قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلاً ٥٧ أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم

الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه ، إن عذاب ربك كان محذورا ) وإذا كانت هذه الأمة لم تسلم من وجود أناس قد اتبعوا سنن من قبلهم في الغلو في الأنبياء والصالحين مع هذه النصوص الكثيرة الصريحة في الكتاب والسنة ، ومع تحذير النبي للأمة من اتباع سننهم فكيف لم توجد هذه النصوص بهذه الصراحة وهذا التحذير ؟ .

نعم إن من الناس الراسخين في التوحيد من يحمله حب الرسول عليه صلوات الله وسلامه على تقوية كل قول يمكن أن يستنبط منه نجاة أيويه الطاهرين أو جميع أصوله وإنما يحسن هذا بشرط أن لا يكون في ذلك تحريف لكلامه أو كلام الله تبارك وتعالى ، ولا إخلال بمقاصد الرسالة وأصول الدين ، فإن الحب الصحيح لله ولرسوله الذي هو آية الإيمان إنما يثبت ويتحقق بالاتباع وإقامة الدين ، ومن يرجح قرابة الرسول على رسالته فإنما حبه له ولهم حب هوى للعصبية والنسب ، لا حب هدى باتباع ما أوجب الله على لسانه أو استحبه ، وقد كان أبو طالب أشد الناس حبا لرسول الله (ص) عصبية لقرابته ، لا اتباعا لرسالته ، وكل مؤمن يتعنى لو كان آمن به ، كما روى عن الصديق من تفضيل إيمانه على إيمان والده ، ولكن ثبت في صحيح البخاري أنه بعد أن كان أعظم وأقوى ظهورا وسانعا للرسول (ص) من أعدائه لقرابته قد أبى أن يقر عينه عند الوفاة بالنطق بكلمة « لا إله إلا الله » ولم يمنع ذلك بعض الغلاة من القول بإسلامه ، ولا مارواه البخاري ومسلم في الصحيحين أيضا من حديث أخيه العباس بن عبد المطلب : قال للنبي صلى الله عليه وسلم « ما أغنيت عن عمك فوالله كان يحوطك ويغضب لك ؟ قال هوف ضحضاح من نار ولولا أنا لكان في الدرك الأسفل من النار » وروى من حديث أبي سعيد الخدري أنه سمع النبي (ص) - وذكر عنده عمه فقال « لعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة فيجعل في ضحضاح من النار يبلغ كعبه يغلي منه دماغه » فهذا رجاء والذي قبله خبر ، وفي هذا الحديث من الإشكال أنه معارض بقوله تعالى ( فما تنفعهم شفاعتنا ) وما في معناها من الآيات كقوله تعالى في الملائكة والمسيح ( ولا يشفعون إلا بآذن ارتضى ) أى لأهل التوحيد كما روى عن مفسري السلف ، وبحديث عدم نفع شفاعته إبراهيم لأبيه - إن ضح أن يسمى ذلك شفاعته - وأحاديث أخرى ،



وقد يحاج عن حديث أبي سعيد على طريقة العلماء في مثله بأن هذا الرجاء ليس اعتقاداً جازماً ولا خبراً عن الله تعالى فيحتمل أن يكون وقع منه (ص) قبل إتمام الله تعالى إياه بما ذكر في الآيات ، وليس في حديث العباس ذكر للشفاعة ولكنه بمعناها ، ويشير كلام الحافظ ابن حجر في شرح الحديث في باب قصة أبي طالب من الفتح إلى أن ذلك خصوصية له (ص) ولم يصرح بالاشكال . ويمكن أن يحاج بأن الشفاعة المنفية هي ما كان يعتقد المشركون من تأثير الشفعاء في إرادة الباري سبحانه وتعالى كمتأثير الشفعاء عند الملوك وعظماء الدنيا ، وبأن الشفاعة لا تنفع الكافر بإيقاده من النار وجعله من أهل الجنة كما أن أعماله الصالحة في الدنيا لا تنفعه هذا النوع من النفع لأن تأثير الكفر يغلب تأثيرها ولكنها قد تنفع بجعل عذاب المشفوع له بفضيلة فيه وعمل صالح له أخف من عذاب الكافر الذي ليس له فضائل ولا أعمال صالحة مثلها كما يدل عليه ماورد في تفاوت عذاب أهل النار . وما أجدر أبا طالب بأن يكون أخف الكفار عذاباً بأعماله الصالحة التي أجلها كفالة الرسول وحفظه وحياطته بل روى عنه أنه كان مصداقاً له ولو سكنه أصر على الشرك استكباراً وحمية لما كان عليه أبوه وقومه وقد أثار هذه الحمية فيه أبو جهل لعنه الله وكذا عبد الله بن أبي أمية رضي الله عنه فقد آمن بعد ذلك - إذ كانا لديه في وقت تلك الدعوة كما تقدم وروى أحمد من حديث أبي هريرة أنه قال للنبي (ص) : لولا أن تعيرني قریش يقولون ما حمل على ذلك إلا جزع الموت لأقررت بها عينك . فكان جل كفره غلبة الحمية الجاهلية وتعظيم الآباء بتقليدهم وإيثار ذلك على الشهادة بالحق ، فأين هو من كفر المعاندين الذين آذوا الرسول . والمؤمنين بكل ما استطاعوا من أنواع الأذى وأخرجوهم من ديارهم وأموالهم ومازالوا يحاربونهم ويحرضون الناس عليهم إلى أن خذلهم الله تعالى ونصر رسوله والمؤمنين عليهم ؟ ولكن يرد على ذلك أن من كان مستحقاً لأخف العذاب وجوزى به لا يكون منتفعاً بالشفاعة . والتخفيف بسببها بعد الاستحقاق معارض بقوله تعالى ( ولا يخفف عنهم من عذابها ) وبخصوص أخرى فلا يظهر معنى للشفاعة إلا على قول من يقول ان كل الشفاعات تكريم صوري للشفعاء بما يجزيه الله تعالى عقب شفاعتهم لآبها ، كما يقول الأشعرية في جميع الأسباب .

بعد كتابة ما تقدم وجمعه للطبع راجت شرح الحافظ للحديث في كتاب الرقاق من البخار فإذا هو قد ذكر الاشكال وأجوبة عنه بمعنى ما تقدم من الخصوصية وتخصيص العموم وكون التخفيف من عذاب المعاصي دون الكفر ، والتجاوز في لفظ الشفاعة فنقل عن ( المفهم شرح صحيح مسلم ) للقرطبي أن أبا طالب لما بالغ في إكرام النبي (ص) والذب عنه جوزى على ذلك بالتخفيف فأطلق على ذلك شفاعة لكونها بسببه اهـ

هذا وإن في المسألة مباحث نرجى القول فيها إلى تفسير آيات السور الأخرى التي أشرنا إليها في سياق هذا الكلام ونختم الكلام هنا بمسألتين من متعلقاته ﴿ المسألة الأولى : حظر إيذاء الرسول أو آله بذكر أبيه أو عمه بسوء ﴾

إذا علمت أن حكمة بيان كتاب الله تعالى وحديث رسوله (ص) لكفر من ذكر وعذابهم في التاريخ تقرير أساس الدين وهو التوحيد على أكمل وجه فاعلم أن الذي يطلب شرعا هو أن يذكر ذلك في مقام التعليم وهو يشمل قراءة القرآن وتفسيره ورواية الحديث وشرحه ... ومنه أو مثله السيرة النبوية وتاريخ الإسلام وبيان عقيدة أهل السنة والجماعة ومن وافقهم من الفرق والرد على من خالفهم . ولا يجوز أن يتجاوز ذلك إلى ما يخل بالأدب ، ويؤذى الرسول أو آله بحسب أو نسب ، وناهيك بالأثم والآب ، وبأبي طالب دون أبي لهب ، بل لا ينبغي أن يذكر أبو لهب بسوء موصوفاً بكونه عم الرسول (ص) إلا في مقام التعليم والبيان الذي تقدم ، وقد ثبت في الصحيحين وغيرها من حديث عائشة قالت « استأذن حسان بن ثابت النبي (ص) في هجاء المشركين قال : كيف بنسبي فيهم ؟ فقال حسان : لاسلنك منهم كما تسل الشعرة من العجين » أي لأخلص نسبك من أنسابهم حتى لا يصيبه من الهجو شيء ، وفي رواية أنه استأذنه في هجو أبي سفيان فقال « كيف بقرابتي منه ؟ » فأجاب حسان بنحو ما تقدم وقد كان أبو سفيان يؤمئذ أشد الناس عداوة للنبي (ص)

ومن هدى علماء السلف في ذلك واقعتان رويتا عن عمر بن عبدالعزيز (رض) وناهيك بعلمه وهديه ( إحداها ) أنه أتى بكاتب يخط بين يديه وكان أبوه كافراً

فقال للذي جاء به : لو كنت جئت به من أولاد المهاجرين ، فقال الكاتب : ماض رسول الله (ص) كفر أبيه . فقال عمر : قد جعلته مثلاً ! لا تخط بين يدي بقم أبداً . (الثانية) أنه قال لسليمان بن سعد : بلغني أن أبا عاملنا بمكان كذا وكذا زنديق . قال وما ضره ذلك يا أمير المؤمنين ؟ قد كان أبو النبی (ص) كافراً فما ضره . فغضب عمر غضباً شديداً وقال : ما وجدت له مثلاً غير النبي (ص) قال فعزله عن الدواوين ومنه أن الشافعي (رض) قال : وقطع رسول الله (ص) امرأة - أي يدها - لها شرف فكلّم فيها فقال « لو سرق فت فلانة - لا امرأة شريفة - أقطعت يدها » وإنما قال (ص) « لو سرق فت فاطمة » فكفى الشافعي عن فاطمة عليها السلام ولم يذكر اسمها مبالغة في الأدب مع أن إسناد للسيرة إليها في الحديث مفروض فرضاً لا واقع وهو يذكّر في سياق الاستنباط من السنة الذي يجوز فيه ما هو أعظم من ذلك . ومن هذا القبيل : ما فعله أبو داود - رحمه الله تعالى - في حديث تعزية فاطمة عليها السلام في ميت وقول النبي (ص) لها « فلعلك بلغت معهم الكدى » أي المقابر ، قالت : معاذ الله وقد سمعتك تذكّر فيها ما تذكّر ! فقال لها كما في سنن النسائي « لو بلغت معهم مارأيت الجنة حتى يراها جد أبيك » وأما أبو داود فرواه هكذا : قال « لو بلغت معهم الكدى » فذكر تشديداً عظيماً اه وقالوا إنه ترك التصريح بآخر الحديث من باب الأدب .

فإن قيل : أي المحدثين خير عملاً في هذا الحديث ؟ النسائي الذي رواه بلفظه وعمل بأمر النبي (ص) أن يبيغ القول عنه كما سمع كما في حديث عبد الله بن مسعود عند أحمد والترمذي وما في معناه من الأمر بتبليغ الشاهد الغائب في خطبة حجة الوداع كما في الصحيحين وغيرها ، أم أبو داود الذي راعى الأدب بحذف ما حذف ؟ فالجواب أن الذي جرى عليه حملة السنة ومبلغوها للأمة من السلف الصالح هو وجوب تبليغ النص بلفظه على من حفظه أو بمعناه إذا وعاه ووثق بقدرته على أدائه ولهو لا . الاعلام أعظم منه في عنق الأمة الإسلامية بنقل السنة إليها كما رووها وضبط متونها ووزن أسانيدها بميزان الجرح والتعديل المستقيم ، والشافعي وأبو داود رحمهما الله تعالى من أئمتهم . وإنما يحسن مثل ما روى عنهما من الأدب العالي مع بضعة الرسول سيدة النساء عليها السلام إذا كان لا يضيع به شيء من الحديث كذا كره

لمن يعلم الأصل المروى أو لمن لا مصلحة له في العلم بنفسه والله أعلم ، ولو كان أئمة الحديث يستيخون حذف شيء منها لما وثقنا بنقلهم ولكن علم ضد ذلك من سيرتهم ومن روايتهم للأحاديث المشككة كغيرها ومن جرحهم لمن غير أو بدل أو حذف أو زاد أو نقص أو خالف الثقات في شيء من المتن وإن كان غرضه التعظيم ، والظاهر أن الشافعي وأبا داود قالا ماقالا عالين بأنه لا يضيع من الحديث شيئاً لأنه محفوظ مشهور

### ﴿ المسألة الثانية ما مذهب أهل السنة ؟ ﴾

قد علمت أن السيد الآلوسي عزا القول بإيمان أبي إبراهيم الخليل (ص) إلى الجهم الغفير من أئمة أهل السنة وأن هذه هفوة منه عما الله تعالى عنه ، ولا يخفى على مثله أن هذا اللفظ لا يصح أن يطبق على رأى كل من صنف رسالة أو كتاباً من المنتسبين إلى مذاهب أهل السنة في الأصول أو الفروع . وإنما مذهب أهل السنة والجماعة ما كان عليه السواد الأعظم من الصحابة وعلماء التابعين وأئمة الحديث والفقه ممن تبعهم في الاعتصام بنصوص الكتاب والسنة من غير تحريف ولا تكلف لإرجاع ظواهرها إلى ما ابتدع من البدع والآراء التي أحدثها أهل الأهواء ومنهم فقهاء الأمصار المشهورون كآبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وسفيان الثوري والأوزاعي وداود وغيرهم . وقد انتسب إلى بعض مذاهب هؤلاء كثير من أهل الكلام فخالقهم في بعض الأصول كبعض المعتزلة من الشافعية وكثير من المعتزلة والمرجئة من الحنفية ، وأقرب المتكلمين إليهم الأشاعرة وأكثروا من المالكية والشافعية والماتريدية من الحنفية ، ولكن هؤلاء قد اضطروا إلى الخوض في مسائل من الكلام لم تؤثر عن أئمتهم في الفقه ولا عن غيرهم من السلف الصالح ، واختلف الأشعرية والماتريدية في كثير منها كما اختلف الأولون منهم في عدة مسائل خالف بعضهم فيها الأشعرية أو خالف بعضهم بعضاً - فهم على انتسابهم كلهم إلى السنة لا يصح أن يجعل كل مقرر واحد أو آحاد منهم مذهباً لأهل السنة والجماعة وإن تقلد ذلك الكثيرون من الناس ، وإنما القاعدة في كل ما حدث بعد الصدر لأول من الأقوال والآراء وتنازع فيه العلماء فلم يجمعوا فيه على قول أن يرد إلى الكتاب والسنة فيؤخذ

ما وافقهما ويرد ما خالفهما عملاً بقوله تعالى ( فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول ) الآية وقد بينا نصوص القرآن والسنة الصحيحة في مسألة آباء الرسول (ص) وكلام بعض علماء السلف والخلف في الأخذ بها من غير تأويل فكل ما خالفها فهو مردود وليس من مذهب أهل السنة في شئ.

هذا - وإننى بعد كتابة ما تقدم وجمعه للطبع عثرت بالمصادفة على ما كتبه الألوسى في مسألة استغفار إبراهيم لأبيه من تفسير سورة الممتحنة فإذا هو مبنى على رجوعه عن هفوته التى نقلناها عنه وانتقدناها عليه وحملنا ذلك على مراجعة ما كتبه فى المسألة من تفسير سورة التوبة فإذا هو مثل الذى فى تفسير سورة الممتحنة فى بنائه على أن آزر أبو إبراهيم وأنه مات مشركاً وهذا هو اللائق بعلمه واستقلاله فى الفهم وهذا شأن علماء السنة - إذا قال أحدهم قولاً لم يظهر له الدليل من الكتاب أو السنة الصحيحة - على خلافه فإنه يرجع عن قوله إليهما سواء كان الدليل من أحدهما أو كليهما وهو من الخطأ الذى يغفره الله تعالى للمخلصين الأوابين ، بل ثبت فى الحديث الصحيح أن الحاكم إذا اجتهد فأخطأ فله أجر أى أجر الاجتهاد وإذا اجتهد فأصاب كان له أجران أى أجر الاجتهاد وأجر الإصابة . وهذا مما يؤكد اتقاء الاعتراض بقول أى عالم خلف النص أو ما اشتهر عن السلف الصالح رضى الله تعالى عنهم ووفقنا للاقتداء بهم ( تفسير الآيات )

﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً ﴾ هذه الجملة معطوفة على جملة ( فإلى الله الرجوع ) وما فى حيزها ( وهو آخر حجاج للمشركين فى العقائد مبدوء بالأمر القولى وسيعاد هذا الأسلوب فى السورة حجاجاً فى الأحكام العملية أيضاً ) والظرف فيها متعلق بفعل عهد حذفه ، تقديره اذ كر أى واذا كرأىها الرسول لهؤلاء المشركين الذين لقناك ما تقدم من الحجج على بطلان شركهم وضلالهم فى عبادة ما لا يضرهم ولا ينفعهم ومن بيان هدى الله تعالى والإسلام له - اذ كر لهم عقب هذا قصة إبراهيم جدهم الذى يحلونه ويدعون اتباع ملته حين قال لأبيه آزر منكراً عليه وعلى قومه شركهم : أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً تعبدونها من دون الله الذى خلقكم وخلقها وهو المستحق للعبادة من دونها ﴿ إِنِّي أَرَأَيْتَ إِنْ دُعِيتَ إِلَى الضَّالِّينَ فَهُمْ يَدْعُونَ آلِهَةً يَدْعُونَ إِلَهُاتِهِمْ آلِهَةً لَا تَضُرُّهُمْ شَيْئاً وَقَدْ دُعِيتَ إِلَى دِينِ إِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَصَّى أَنْ لَا تُعْبَدَ إِلَّا هُوَ قَدْ كَفَرْنَا بِآلِهَتِهِمْ فَاهْتَدَىٰ وَهوَ كَاذِبٌ ۚ وَإِنَّا نَحْنُ الْحَقُّ وَآلِهَتُهُمْ لَا تَضُرُّهُمْ إِبْرَاهِيمُ كَانَ سِدِّيقًا ۚ لَمَّا وَصَّىٰ بِنَافِثٍ لِّئَلَّا تُصَلِّىَ إِلَيْهِمْ وَتَقُولَ سَلَامٌ عَلَيْهِمْ فَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَفْعَلُ مَا يُؤْمَرُ ۚ ﴾

أو العنوى وغاية الدين تركية النفس بمعركة الله وعبادته وما شرعه من الأعمال والآداب للفوز بسعادة الدارين . وأما عبادة غير الله تعالى ولو بقصد التقرب إليه فهو مدس للنفس مفسد لها فلا يوصلها إلا إلى الملاك الأبدى . والتعبير عنها بالضللال ليس فيه سب ولا جفاء ولا غلظة كما زعم من استشكله من الولد للوالد وقابله بأمر الله تعالى لموسى وهارون أن يقولوا لفرعون قولاً ليناً وأجاب عنه بأنه حسن المصلحة كالشدّة في تربية الأولاد أحياناً، ومن استدلل به على أن آزر كان عم إبراهيم لا والده . فالصواب أن التعبير بالضللال البين هنا بيان للواقع باللفظ الذى يدل عليه لغة كقوله تعالى ( ووجدك ضالاً فهدى ) وكقولك لمن تراه منحرفاً عن الطريق الحسى : إن الطريق من هنا فانت حائد أو ضال عنه ومعنى قول إبراهيم لأبيه إني أراك وقومك الذين يعبدون هذه الأصنام مثلك فى ضلال عن صراط الحق المستقيم ، بين ظاهر لا شبهة للهدى فيه ، فإن هذه الأصنام التى اتخذتموها آلهة لكم لم تكن آلهة فى أنفسها بل باتخاذكم وجعكم ، ولستم من خلقها ولا من صنعها بل هى من صنعكم ، ولا تقدر على نفعكم ولا ضرركم ، وذلك أنها تماثيل تحتونها من الحجارة أو تقطعونها من الخشب أو تصوغونها من المعدن ، فأنتم أفضل منها ومساوون فى أصل الخلقة لمن جعلت مثلة لهم من الناس ، أو لما صنعت مذكرة به من النيرات ، ولا يليق بالإنسان أن يعبد ما هو دونه ولا ما هو مساو له فى كونه مخلوقاً مقهوراً بتصرف الخالق ، وروياً فقيراً محتاجاً إلى الرب الغنى القادر ، وقد دلت آثار أولئك القوم التى اكتشفت فى العراق على صحة ما عرف فى التاريخ من عبادتهم للأصنام الكثيرة حتى كان يكون لكل منهم صنم خاص به سواء الملوك والسوقة فى ذلك ، وكانوا يعبدون الفلك ونيراته عامة والدرارى السبع خاصة ، كما يعلم من قوله تعالى

﴿وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض﴾ أى وكما أرىنا إبراهيم الحق فى أمر أبيه وقومه وهو أنهم كانوا على ضلال بين فى عبادتهم للأصنام كتنازيره المرة بعد المرة ملكوت السموات والأرض ، على هذه الطريقة التى يعرف بها الحق ، فهى رؤية بصرية . تتبعها رؤية البصيرة العقلية ، وإعناقال نزيه دون أرىناه لاستحضار صورة الحال الماضية التى كانت تتجدد وتتكرر بتجدد رؤية آياته تعالى فى ذلك

الملوك العظيم كما يعلم من التعليل الآت ، والتفصيل المترتب على هذا الإجمال في الآيات ، والملوكوت المملكة أو الملك العظيم والعز والسلطان، وإطلاق الصوفية إياه على عالم الغيب اصطلاح . قال في اللسان : وملك الله تعالى وملكوته سلطانه وعظمته ولقلان ملكوت العراق أى عزه وسلطانه وملكه، وعن اللحياني، والملوكوت من الملك كالرهبوت من الرهبة ويقال للملكوت ملكوة (كترقوة) اه وقال الراغب والملوكوت تختص بملك الله تعالى وهو مصدر ملك أدخلت فيه التاء نحو رحوت ورهبوت اه وصرح بعضهم بأن هذه التاء المبالغة على قاعدة زيادة المبنى لزيادة المعنى، فالملكوت الملك العظيم والرحوت الرحمة الواسعة والرهبوت الرهبة الشديدة .

وروى عن عكرمة أن كلمة ملكوت نبطية وأصلها بلسانهم ملكوتاه، وفي كتب اللغة أن النبط والانباط جيل من الناس يسكنون البطائح وغيرها من سواد العراق، فهم بقايا قوم ابراهيم في وطنه الأصلي إذا كانت سلسلة نسبهم محفوظة، ويقول المؤرخون إنهم من بقايا النماطة وأنهم هاجروا من العراق بعد سقوط دولة الجورانيين وتفرقوا في جزيرة العرب ثم أنشأوا دولة في الشمال منها . وقد روى عن علي وابن عباس (رض) أن كلا منهما قال : إننا نبط من كوفي ، وكوفي بلد ابراهيم (ص) كما يحفظ عن العرب ، ومراد الخبرين أن بني هاشم من ذرية ابراهيم وأن النبط من قومه ، وفيه إنكار احتقارهم لنفسهم أو ضعف لغتهم ، وقيل إن مرادها به التواضع وذم التفاهر بالأنساب ، وروى عن ابن عباس أن المراد بملكوت السموات والأرض خلقهما أى كقوله تعالى (أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء) وعن مجاهد أنه آياتهما، وعن قتادة أنه الشمس والقمر والنجوم والجال والشجر والبحار ، وعن مجاهد وقاتدة وسعيد بن جبير والسدي أن الله تعالى أراه ما وراء مسارح الأبصار من السموات والأرض حتى انتهى بصرد إلى العرش، وزاد بعضهم أنه أراه خفيا أعمال العباد ومعاصيهم ، وليس لهذه الأقوال الأخيرة حجة من الحديث المرفوع وإنما استنبطوها فيما يظهر من إسناد الإرادة إلى الله عز وجل ، فإنه يدل على عناية خاصة، واختار ابن جرير ما رواه من تلك الأقوال أنه تعالى أراه من ملكوت السموات والأرض ما فيها من الشمس والقمر والشجر

والدواب وغير ذلك من عظيم سلطانه فيهما وحلى له بواطن الأمور وظواهرها ، ويتحقق ذلك بهدائته إياه إلى وجود الحجة فيها على وحدانيته تعالى وقدرته وعلمه وحكمته ، وفضله ورحمته ، ويدل على ذلك تعليل الإراءة ، وما يترتب عليها من إقامة الحجة أما التعليل فقوله تعالى ﴿ وليكون من الموقنين ﴾ قيل إن المعنى ولأجل إن يكون من أهل اليقين الراسخين فيه أريناه ما أرينا ، وبصرنا من أسرار الملكوت ما بصرنا ، وقيل أن هذا عطف على تعليل حذف لتغوص الأذهان على استخراجها من قرآن الحال ، وأسبوب المقال ، أى بزيه ذلك ليعرف سنننا فى خلقنا ، وحكمنا فى تدبير ملكنا ، وآياتنا الدالة على ربوبيتنا وألوهيتنا ، ليقم بها الحجة على المشركين الضالين ، وليكون فى خاصة نفسه من الواقفين على عين اليقين ، وهى من الإيجاز البديع . واليقين فى اللغة لاعتقاد الجازم المبني على الأمارات والدلائل والاستنباط دون الحس والضرورة . وقال الراغب هو سكون الفهم مع ثبات الحكم ، وأنه من صفة العلم فوق المعرفة والدراية ، وبذلك جمع إبراهيم بين العلم النظرى والعلم اللدنى وأما ما يترتب على ذلك من الاهتداء إلى وجه الحجة والاستدلال فقوله عز وجل ﴿ فلما جاء جن عليه الليل رأى كوكباً ﴾ الخ قال الراغب أصل الجن ستر الشئ عن الحاسة يقال جنه الليل وأجنه وأجن عليه . فجنه ستره وأجنه جعل له ما يحنه كقولك قبرته وأقبرته وسقيته وأسقيته ، وجن عليه كذا ستر عليه اهـ . ومنه الجن والجنة بالكسر والجنة بالضم وهى الترس يستر به ما يحاول العدو ضربه من الوجه والرأس وغيرهما ، والجنة بالفتح وهى البستان الذى يستر الشجر أرضه من الشمس . والكوكب والكوكبة واحد السكواكب وهى النجوم . والفلكيون يطلقون المؤنث على المجموعة المعينة منها والعرب تطلقه على الزهرة كما غلب إطلاق النجم معرّفاً على الثريا ولم ينقل إلينا تأنيث النجم والعامة تقول نجمة

والمعنى أن الله تعالى لما بدأ يريه ملكوت السموات والأرض تلك الإراءة التى علمها بما تقدم آنفاً ، كان من أول أمره فى ذلك أنه لما أظلم عليه الليل ، وستره أو ستر عنه ما يحوله من عالم الأرض نظر فى ملكوت السماء فرأى كوكباً عظيماً تمتاز أعلى سائر الكواكب بإشراقه وجذب النظر إليه . يدل على ذلك تنكير السكواكب . وقد روى عن ابن عباس



أنه المشتري الذي هو أعظم آلهة بعض عباد الكواكب من قدماء اليونان والروم وكان  
 قديم إبراهيم سلفهم وأئمتهم في هذه العبادة وعن قتادة أنه الزهرة . فإذا قل لمارآه ؟  
 (قال هذاري) أي مولاي ومدبر أمري ، قيل إنه قال ذلك في مقام النظر والاستدلال  
 لنفسه ، وقيل في مقام المناظرة والحجاج لقومه ، واعتمد من قال بالأول على ما روى  
 في التفسير للمأثور من عبادته عليه الصلاة والسلام لهذه الكواكب في صغره اتباعا لقومه  
 حتى أراه الله تعالى بعد كمال التمييز حجته على بطلان عبادتها والاستدلال بأفولها  
 وتعددتها وغير ذلك من صفاتها على توحيد خالقها ، وأن ذلك كله كان قبل النبوة  
 ودعوتها . ومنه قصة طويلة مروية عن محمد بن إسحق فيها أن إبراهيم (ص) ولدته أمه  
 في مغارة أخفته فيها خوفا عليه من ملكهم نمروذ بن كنعان أن يقتله إذ كان أخبره المنجمون  
 بأن سيولد في قريته غلام يفارق دينهم ويكسر أصنامهم فشرع يذبح كل غلام ولد  
 في الشهر الذي وصف أصحاب النجوم من السنة التي عينوا ، وفيها أن إبراهيم كان  
 يشب في اليوم كما يشب غيره في شهر وفي الشهر كما يشب غيره في سنة وأنه طلب من  
 أمه بعد خمسة عشر يوما من ولادته أن تخرجه من المغارة فأخرجته عشاء فنظر وتفكر  
 في خلق السموات والأرض - وذكر رؤيته للكواكب فالقمر فالشمس ... ولا شك  
 في أن هذه القصة موضوعة لهذه المسألة وأن ابن إسحاق أخذها عن بعض اليهود  
 الذين كانوا يلقنون المسلمين أمثال هذه القصص ليلبسوا عليهم دينهم فتبطل ثقة يهود  
 وغيرهم بهم . وروى نحوه أبو حاتم عن السدي . والسدي المفسر كذاب معروف  
 كما قال علماء الحديث واسمه محمد بن مروان . وأما ما أخرجه ابن جرير عن ابن عباس  
 من تفسير «هذا ربي» بالعبادة فلا يصح وهو من مراسيل علي بن طلحة مولى بني  
 العباس وقد روى عن ابن عباس تفسيراً كثيراً ولم يره وقال فيه أحمد بن حنبل :  
 له أشياء منكرات . وقال الحافظ في تهذيب التهذيب : صدوق يخطئ ، ومعاوية بن  
 أبي صالح الرازي عنه من رجال مسلم وقد لينه ابن معين وقال أبو حاتم لا يحتج به  
 ولم يرضه البخاري ولا ابن القطان ، فكيف يؤخذ بروايته عن ابن عباس أن إبراهيم  
 خليل الرحمن كان في صغره مشركا ؟ وهذا إذا فرضنا أن السند إليه صحيح .  
 ومن العجيب أن ابن جرير اختار هذا القول مع تقريره القول المقابل له على

أحسن وجه وهو الذى جزم به الجمهور من أنه كان مناضراً لقومه فقبل ما قال تمهيداً  
للائكار عليهم ، فحكى مقالهم أولاً حكاية استدراجهم بها إلى سماع حجة على بطلانها  
إذا وهمهم أنه موافق لهم على زعمهم ، ثم كر عليه بالنقض ، بانياً دليله على قاعدة  
الحس ونظر العقل ، وقيل إنه استفهام إنكار أوتهمم واستهزاء حذفت أداته ، أى  
أهذا ربى الذى يجب على أن أعبد ؟ وقيل أراد : هذا ربى بزعمكم ، أو إنكم  
تقولون هذا ربى وذلك مما لا يلتئم مع ما يأتى فى الشمس ، ولا يقبله الذوق .

أما ابن جرير فاحتج أولاً بالرواية وقد علمت أنها لا تصلح حجة على دعوى  
شرك الخليل عليه الصلاة والسلام ولو فى الصغر على أنها مطلقة - وثانياً بالعبارة  
التي قالها بعد أقول القمر ، وسترى حسن توجيهها على الوجه الآخر . وأما الجمهور  
فاحتجوا بمجيج كثيرة أطال الإمام الرازى فى تعدادها وفى أكثر ما أورده نظر  
ظاهر . وأقوى حججهم السياق من حيث تشبيه إراءة الله تعالى إياه هذا الملكوت  
وما يترتب عليه من إبطال ربوبية الكواكب براءته ضلال أبيه وقومه فى عبادة  
الأصنام - ومن إسناد هذه الراءة إلى الله تعالى الدال على تمييز ما رأى بها على  
ما كان يرى قبلها - ومن تعليل الراءة بما تقدم - ومن التعقيب على ذلك بمحاجة  
قومه وقوله تعالى إنه آتاه الحجة عليهم .

﴿ فلما أفل قال لأحب الآفلين ﴾ أى فلما غرب هذا الكوكب واحتجب ،  
قال لأحب من يغيب ويحتجب ، ويحول بينه وبين محبه الأفق أو غيره من  
الحجب ، وأشار بقوله الآفلين إلى أن هذا الكوكب فرد من أفراد جنس كله  
يغيب ويأفل ، والعافل السليم الفطرة والذوق لا يختار لنفسه حب شيء يغيب عنه  
ويوحشه فقد جماله وكماله ، حتى فى الحب الذى هو دون حب العبادة ، فإن أحب  
شيئاً من ذلك بمجاذب الشهوة دون الاختيار ، فلا يلبث أن يساوغه بنزوح الدار  
والاحتجاب عن الأبصار ، إلا أن يصير حبه من هوس الخيال ، وفنون الجنون  
والخبال ، وأما حب العبادة الذى هو أعلى الحب وأكمله لأنه من مقتضى الفطرة  
السليمة والعقل الصحيح ، فلا يجوز إلا أن يكون للرب الحاضر القريب ، السميع  
البصير الرقيب ، الذى لا يغيب ولا يأفل ، ولا ينسى ولا يذهل ، الظاهر فى كل

شيء بآياته وتجليه : الباطل في كل شيء بحكمته ولطفه الخفي فيه ( لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ) ولكن تشاهده البصائر بآثار صفاته في الخلق والتقدير وسلطانه في التصرف والتدبير ، وما كان ليخفى على الخليل الأول ما قاله الخليل الثاني في مقام الإحسان ، وماملته إلا عين مدته في الإسلام والإيمان وهو « أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك » فكيف يعبد هذه الكواكب التي تأفل وتحتجب عن عابديها ، ويخفى حالهم عليها ؟

وقد فسر بعض النظائر وعلماء الكلام الأقول بالانتقال من مكان إلى مكان . وجعلوا هذا هو المنافي للربوبية لئلا يلهى على الحدوث أو إلا مكان ، وهو تفسير للشيء بما قد بيانه فإن المحفوظ عن العرب أنها استعملت الأقول في غروب القمر والنجوم وفي استقرار الحمل وكذا القحاح في الرحم ، فلم أن مرادها من الأول عين مرادها من الثاني وهو الغيوب والخفاء . وقد يتحول الشيء وينتقل من مكان إلى آخر وهو ظاهر غير محتجب . وفسره بعضهم بالتغير ليجعلوه علة الحدوث المنافي للربوبية أيضا ، وهو غلط كما بقه فإن الشمس والقمر والنجوم لا تتغير بأفولها ، ومذهب المتأخرين من علماء الفلك - وهو الصحيح - أن أفولها إنما يكون بسبب حركة الأرض لا بحركتها هي ، وأن حركتها على محاورها وحركة السيارات من المغرب إلى المشرق ليست من سبب أفولها المشاهد في شيء من الكلام تعريض لطيف بجهل قومه في عبادة الكواكب بأنهم يعبدون ما يحتجب عنهم ، ولا يدري شيئا من أمر عبادتهم ، وهو يقرب من قوله لأبيه بمد ذلك ( لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا ؟ ) ولا يظهر هذا التعريض على قول النظار في تفسير الأقول ، فإن قوم إبراهيم لم يكونوا على شيء من هذه النظريات الكلامية بل كانوا يعبدون الأفلاك قائلين بربويتها ، وبقدمها مع حركتها ، وما زال الفلاسفة والفلكيون يقولون بقدم الحركة وأزليتها ، وعلماء الكون في هذا العصر يعدون الحركة مبدأ وجود كل شيء . وأنها ملازمة لوجود المطلق من الأزل إلى الأبد .

وقد كان الزمخشري من أولئك النظار وقد قال بعدما يأتي في القمر والشمس : ( فإن قلت ) لم احتج عليهم بالأقول دون البرزوخ وكلاهما انتقال من حال إلى حال ؟

٥٦٠ معنى البرزخ هل كان اجتجاج إبراهيم في ليلة أو أكثر (تفسير: ج ٧)

(قلت) الاجتجاج بالأقول أظهر لأنه انتقال مع خفاء واحتجاب اه وقال ابن المنير إنه من عيون نكته ووجوه حسنة اه والصواب أن الكلام كان تعريضاً خفياً لا برهاناً نظرياً جلياً ، وأن وجه منافاة الربوبية فيه هو الخفاء والاحتجاب والتعدد ، وأن البرزخ والظهور لم يجعل فيه تمايزاً في الربوبية بل بنى عليه القول بها ، فإن من صفات الرب أن يكون ظاهراً وإن لم يكن ظهوره كظهور غيره من خلقه كما علم مما تقدم أنفاً ﴿ فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي؟ ﴾ أى فلما رأى القمر طالعا من وراء الأفق أول طلوعه قال هذا ربي ، على طريق الحكاية لما كانوا يقولون تهيداً لا بطالاه كما تقدم وقد استعملت العرب هذا الحرف في التعبير عن ابتداء طلوع النيرات وأول طلوع الناب . وفي بزغ البيطار والحاجم للجلد وهو تشريطه بالمبزغ ، ولذلك قالوا إن معنى البرزغ الشق فالنيرات تشق الظلام بطلوعها ، وجعله بعضهم تشبيهاً بشق الناب والسن للثة وشق البيطار والحجام للجلد . والظاهر أن إبراهيم (ص) رأى الكوكب في ليلة ورأى القمر في الليلة التالية لها كما يؤخذ من العطف بالفاء وذلك أنه لا فاصل بين ليلة وأخرى إلا النهار وهو ليس بمظهر للكواكب والقمر فكان أنه غير فاصل ويحتمل أن يكون قد رأى الكوكب والقمر في ليلة واحدة وإذا كانت هذه الليلة هي التي رأى الشمس في أول نهارها - وهو المتبادر - وجب أن يكون رأى الكوكب في أول الليل هاوياً للغروب وبعد أفوله بقليل بزغ القمر وأن ذلك كان في وسط الشهر ، وأنه مبرر مع بعض قومه الليل كله حتى أفل القمر في آخره ، وكثيراً ما يفعل الناس هذا ولا سيما في الليالي البيض ولو لم يكن لهم غرض ديني أو علمي منه ، وقد يتصور وقوع ذلك في بعض الليالي القليلة من السنة كالليلة الخامسة عشرة من شهر رجب من سنتنا هذه ( سنة ١٣٣٦ هـ ) فإن الشمس تغرب فيها عن أفق مصر الساعة ٦ و٢٨ دقيقة ويطلع القمر بعد غروبها بعشرين دقيقة وفي هذه المدة يحتمل أن يرى بعض السيارات أو نحوها من النجوم المشرقة المتأخرة كالشعري هاوياً للغروب ويغرب بعدها بربع ساعة ويغرب القمر في تلك الليلة بعد انتهاء الساعة الرابعة بدقيقتين من صبيحتها وتشرق الشمس بعد غروبه بأربع عشرة دقيقة ولكن يعكز على هذا أنه لا يظهر فيه جن الليل . وهو إطلاعه ، وإنما يتعين تصوير وقوع ما ذكرنا

في مثل هذه الليلة من الشهر ، والقمر بدر ، والشمس في الدرجة الخامسة من برج الثور ، إذا تعين أنه لا يجوز وصف القمر والشمس بالبرزوخ إلا في أول طلوعهما من وراء أفق القطر كله ، وقد يقال إن هذا غير متعين بالوصف وأنه يجوز أن يقال : رأيت القمر بازغا ولو بعد طلوعه بساعات كما يقال : رأيت ناب البعير بازغا بعد طلوعه بأيام . ثم إن البرزوخ والغروب منهما ما هو حقيقي عرفا وما هو نسبي ، فمن كان في مكان مطمئن أو محاط بالبنيان والشجر يبرز عليه القمر والشمس بعد بزوغهما في أفق قطره ، ويغربان عنه قبل غروبهما عن ذلك الأفق ، وقد يكون في مكان يحجب مشرقه ما ذكر دون مغربه وبالعكس فيختلف البرزوخ والغروب باختلاف ذلك . وبهذا يتسع مجال احتمال وقوع ما ذكر في ليلة واحدة وصبيحتها بغير تكلف . والكلام في الآيات مرتب على رؤية الكوكب رؤية غير مقيدة بحال ولا وصف وعلى رؤية القمر والشمس بازغين لا على بزوغهما ، فالأول يصدق برؤيته قبيل الغروب في أول جنون الليل ، والآخران يصدقان بالرؤية في حال البرزوخ النسبي وقد غفل عن هذه الدقة في تعبير التanzil من زعم أن رؤية ما ذكر لا يتصور وقوعه في ليلة واحدة وصبيحتها ، ومن فرض لذلك وجود حال في ذلك المكان الخالي من الجبال .

﴿ فلما أفل قال لئن لم يهدينى ربى لأكونن من القوم الضالين ﴾ أى فلما أفل القمر كالكوكب ، وهو أكبر منه منظر أو أبهى نورا في الأرض ، قال مسمعاً من حوله من قومه : لئن لم يهدينى ربى الذى خلقنى إلى العباداة التى ترضيه بأعلام خاص من لدنه لأكونن من القوم الضالين عما يجب أن يعبد به فيتعبدون فيه أهواءهم واجتهادهم فلا يكونون عابدين له بما يرضيه ، ولا يقتضى أن كل ضال يعبد الأصنام أو الكواكب بل هذا تعريض آخر بضلال قومه يقرب من التصريح وإرشاد إلى توقف هداية الدين على الوحي الإلهي قال ابن المنير في الانتصاف : والتريض بضلالهم ثانياً أصرح وأقوى من قوله « لا أحب الآفلين » وإنما ترقى في ذلك لأن الخصوص قد قامت عليهم بالاستدلال الأول حجة فأنسوا بالقدح في معتددهم ولوقيل هذا في الأول فلعلهم كانوا ينفرون ولا يصغون إلى الاستدلال ، فما عرض صلوات الله عليه بأنهم في ضلالة إلا بعد أن وثق بإصغائهم إلى إتمام المقصود واستماعه إلى آخره ، والدليل على ذلك أنه ترقى

النوبة الثالثة إلى التصريح بالبراءة منهم، والتفريع بأنهم على شركين، ثم قيام الحجة عليهم، وتبليغ الحق وبلغ من الظهور غاية المقصود اه وذلك قوله عز وجل .

﴿ فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي ؟ ﴾ أى قال مشيراً إليها على الطريقة التى بينها فيما قبله : هذا الذى أرى الآن أو الذى أشير إليه ربي ؟ قال الزمخشري : جعل المبتدأ مثل الخبر بكونهما عبارة عن شيء واحد كقولهم ماجأت حاجتك ، ومن كانت أمك ؟ ( ولم تكن فنتهم إلا أن قالوا ) وكان اختيار هذه الطريقة واجباً للصيانة الرب عن شبهة التأنيث ، ألا تراهم قالوا في صفة الله : علام ولم يقولوا علامة - وإن كان العلامة أبلغ - احترازاً من علامة التأنيث اه وجوز أبو حيان أن يكون تذكير الإشارة إلى الشمس حكاية لما قيل بلغة العجم وأكثر لغاتهم لا تميز بين المذكر والمؤنث في الإشارة ولأى الضائر . ونزقش في كون ذلك مقتضى الحكاية وفي دعوى كون لغة ابراهيم من تلك الأعجمية . وقد سبق لنا القول بأنها عربية ممزوجة ، على أن بعض الأعاجم يذكرون الشمس ويؤشون القمر . وسيأتى فيما نذكر من عقائد قوم ابراهيم أن للشمس زوجة وأما قوله صلوات الله وسلامه عليه ﴿ هذا أكبر ﴾ فهو تأكيدي لإظهار النصفة للقوم ، ومبالغة في تلك الجاراة الظاهرة لهم ، وتمهيد قوى لإقامة الحجة البالغة عليهم ، واستدراج لهم إلى التماذى في الاستماع بعد ذلك التعريض الذى كان يخشى أن يصددهم عنه . ومعناه أن هذا أكبر من القمر والكواكب قدراً ، وأعظم ضياءً ونوراً ، فهو إذاً أجدر منهما بالربوبية ، إن كان المدار فيها على التفاضل والخصوصية .

﴿ فلما أفلت قال يا قوم إني برىء مما تشركون ﴾ أى فلما أفلت كما أفلت غيرها ، واحتجب ضوءها المشرق وذهب سلطانها ، وكانت الوحشة بذلك أشد من الوحشة باحتجاب الكوكب والقمر ، صرح عليه الصلاة والسلام بالنتيجة المرادة من ذلك التعريض ، فتبرأ من شرك قومه ، الذى أظهر مجاراتهم عليه في ليلته ويومه . والبراءة من الشيء النفصى منه والتنجى عنه لاستقباحه ، فهو كأكبر من المرض وهو السلامة من ألمه وضرره ، وما مصدرية أو موصولة أى إني برىء من شرككم بالله تعالى أو من هذه المعبودات التى جعلتموها آرباباً وآلهة مع الله تعالى . فيشمل الكواكب والأصنام وكل ما عبده وهو كثير .

﴿إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين﴾  
تبرأ من شركهم وفقى على تلك البراءة ببيان عقيدته الحق وهي التوحيد الخالص  
فقال إني وجهت وجهي وقصدى وجعلت توجهي في عبادتي للرب الخالق الذي  
فطر السموات والأرض ، أى ابتدأ خلقهما بما فتق من رتق مادتهما وهي دخان ،  
وأكمل ختقهن أطواراً في ستة أزمان ، فهو خالق هذه السكوا كـب النيرات ، وخالقكم  
وما تصنعون منه هذه الأصنام من معدن ونبات ، وتوجيه الوجه هنا بمعنى إسلامه  
في قوله عز وجل ( ٤ : ١٢٤ ) ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة  
إبراهيم حنيفاً ) وقوله ( ٣١ : ٢٢ ) ومن يسلم وجهه إلى الله فهو محسن ) الآية وقد تقدم  
في تفسير الأولى ( ص ٤٣٨ ج ٥ ) أن إسلام الوجه له تعالى عبارة عن توجه القلب ،  
فإن الوجه أعظم مظهر لما في النفس من الإقبال والاعراض والخشوع والسرور  
والسكابة وغير ذلك ، وأن المراد بإسلامه وتوجيهه لله تعالى تركه له يتوجه إليه وحده  
في طلب حاجته ، وإخلاص عبوديته ، فهو وحده الرب المستحق للعبادة ، القادر على  
الأجر والإثابة . ومن الشواهد على استعمال الوجه بمعنى القلب حديث « لتسون  
صنوفكم أو ليخالفن الله بين وجوهكم » وفي رواية « قلوبكم » رواه أحمد وأصحاب  
السنن . ووجه يتعدى باللام وإلى كأسلم وتقدم شاهد « أسلم » آثفاً ، ولم يتكرر  
« وجه » في القرآن بهذا المعنى ، وإلا فاللام هنا بمعنى إلى كقوله تعالى ( بأذن بك  
أوحى لها ) وقوله ( لعادوا لما نهوا عنه ) واخترع الرازي للام هنا نكتة سماها دقيقة  
فقال : المعنى أن توجيه وجه القلب ليس إليه لأنه متعال عن الحيز والجهة بل إلى  
خدمته وطاعته لأجل عبوديته الخ فجعل اللام « دليلاً ظاهراً » على كون المعبود متعالياً  
عن الحيز والجهة . وهذا تحكم مردود لا تقبله ألفة ولا يقتضيه العقل ، ولا يتفق مع  
ما ورد في القرآن في معنى توجيه الوجه . أما إباء اللغة له فلأن اللام لو كانت للتعليل مع  
حذف مضاف لكانت الآية خالية من المقصود منها بالذات وهو كون توجيه القلب  
بالعبادة إلى الله تعالى فاطر السموات والأرض ، إذ التعليل على ما فيه من التكلف يصدق  
بالتوجه إلى غيره تعالى توسلاً إليه كالتوجه إلى السكوك وغيره ، لأجل خاتمه لا لأجله  
باعتقاده هو الذي يقرب إليه زلفى أو يشفع عنده . وأما العقل فإنه يدرك أن توجه القلب

لا ينحصر في كونه إلى الحيز والجهة المحصورة ، وأما القرآن فقد عدى إسلام الوجه بالي في سورة لقمان وباللهم في سورة النساء ، وهو بمعنى توجيهه كما تقدم آنفا .  
هذا وأن التعبير بفاطر السموات والأرض هو وجه الحجة في الآية فإن ما قن به القوم من تأثير النيرات في الأرض - إن صح - لم يعد أن يكون خاصة لبعض أجرام السماء وهي لم توجد نفسها ولا صفاتها وخواصها ، فالواجب أن ينظر في أمرها من حيث هي جزء أو أجزاء من مجموع العالم ، وحينئذ يراها الناظر المتفكر خاضعة لتدبير من فطر العالم الكبير التي هي بعضه ، ويعلم أنه هو الحقيق بالعبادة من دونها ، لأنه هو الرب الحق المدبر لها ولغيرها ، وإنما يتجلى الاستدلال على وحدانية الربوبية والإلهية بالنظر في جملة العالم وكونه لا بد أن يكون له خالق مدبر واحد ، إذ لا يمكن أن يستقيم نظام المتعدد إلا إذا كان له جهة واحدة كما بيناه في غير هذا الموضع ، وسيعاد إن شاء الله تعالى ( لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ) وأما الاستدلال بأجزاء الكون فيتولد منه شبهات ومشكلات كثيرة .

والخفيف صفة من الخف وهو بالتحريك الميل عن الضلال والعوج إلى الاستقامة وضده الجنف بالجم فتقوله حنيفا حال أي وجهته وجهي له حال كوني مائلا عن معبوداتكم الباطلة وعن غيرها ، فتوجهي وإسلامي خالص له لا يشوبه شرك ولا رياء ، وما أنا من القوم المشركين به الذين يتوجهون إلى غيره من الخلوقات ، كالكواكب أو الملائكة أو الملوك والصالحين ، أو ما يتخذهم من الأصنام والتماثيل تبرا أولا من شركهم أو شركائهم ثم تبرا منهم أنفسهم ( ٦٠ : ٤ ) قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله . روى ابن جرير عن ابن زيد أن قوم إبراهيم قالوا حين قال إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض : ما جئت بشيء ونحن نعبده ونتوجه (١) فرد عليهم بأنه حنيف أي مخلص له لا يشرك به كما يشركون اه بالمعنى .

وفي الآيات قرأت لا تتعلق بالمعنى كفتح ياء إني ومكونها وإمالة رأى وكسر

(١) كذا في نسخة تفسيره المطبوعة بالمطبعة الأميرية وإنما يقال توجه إليه

لا توجهه وفيها أيضاً : ولا أشركه أي لا أشرك به .



الراء والهمزة فيها ولكن قراءة يعقوب ضم آزر على النداء فهي دليل على كونه اسما علما لأن حذف حرف النداء خاص بالعلم في القصيح ، وغيره شاذ .

### ﴿ مسائل متممة لتفسير الآيات ﴾

( المسألة الأولى في عقائد قوم ابراهيم صلى الله عليه وسلم )

تقدم أنهم كانوا يعبدون الكواكب والأصنام وقال ابن زيد إنهم كانوا يعبدون الله تعالى أيضا ويشركون ما ذكر به ، وكل ذلك صحيح دلت عليه آثار الكلدانيين التي اكتشفت في العراق . وقد أثبت بيروسوس وسنيلوس أن علماءهم وكهانهم كانوا يعرفون حقيقة التوحيد ولكن كانوا يدينون بها في أنفسهم ولا يبيحونها للعامة ، وأن اليونان أخذوا هذا التفاف عنهم ، ولعل الصواب أن الذين أخذوا عنهم أولاهم قدماء المصريين فقد كان التوحيد منتهى علم حكمائهم وكانوا يكتُمونه عن العامة لأن استعباد الملوك الذين هم أعوانهم لها لا يدوم إلا بالوثنية كما يعلم مما ينادى في التفسير وغيره مراراً واليونان اقتبسوا من قدماء المصريين ، على أن هنرى رولنسن من مدقق مؤرخي أوربة قال إن أمة من ضفاف الدجلة والفرات ارتحلت إلى أوربة بتلك العقائد منقوشة في صفائح الآجر .

من آلهة الكلدانيين ( إل ) وهي كلمة سامية عرفت في العربية والسريانية والعبرانية قال صاحب القاموس والال الربوبية واسم الله تعالى وكل اسم آخر إل وإيل فضاف إلى الله تعالى ، وقال إل المريض والحزين يثل ألا وأللا أن وحن ورفع صوته بالدعاء ، وقال في مادة ( إى ل ) إيل بالكسر اسم الله تعالى ، وفي لسان العرب بحث في كون الإل من أسماء الله تعالى ولكنه نقله عن ابن سيده ثم قال : والإل الربوبية والال بالضم الأول في بعض اللغات وليس من لفظ الأول ثم قال في ( إيل ) من أسماء الله عز وجل عبراني أو مرياني ثم نقل عن ابن الكلبي أن جبرائيل وشرا حيل وأشابهما كشر حبيل تنسب إلى الربوبية « لأن إيل لغة في إل وهو الله عز وجل كقولهم عبد الله وتيم الله » أقول ونقل مثله في ( إل ) وضعفه يمنع جبريل وما أشبهه من الصرف أى دون شُرْحِيل وشهميل من أسماء العرب ،

ونقل عن أبي منصور أنه يجوز أن يكون إيل عرب فقيل إل ثم قال في مادة (اله) وقد سمى العرب الشمس لما عبدوها إلهة والإلهة الشمس الحارة. حكى عن ثعلب والالهة والالاهة (بفتح والكسر) والآلهة (مضمومة الهمزة غير معرفة) كله الشمس الخ ثم ذكر أن : الآلهة والالوهة والالوهية العبادة ، وذكر عند تفسير الآله بالمعبود في أول المادة قولهم : إله بين الآلهة والالهية والالمانية وأن أصله من إله يآله (من باب علم) إذا تحير

هذا وإن دلالة مادة آله على العبادة والمعبود سامية قديمة منقولة عن الكلدانيين وغيرهم . قال البستاني في دائرة المعارف عند تعريف اسم (الله) بأنه اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع الحمد - أى كما قال علماء المسلمين - وهو بالعبرانية ألوههم بصيغة الجمع تعظيماً لا تكثيراً وقد يطلق على غير الله ، ويهوه أى الكائن وهو خاص به تعالى ، وإيل أى التقدير وبالسرانية ألوهو بالكلدانية إلاهاه

وفي تواريخ المتأخرين المؤيدة بالعاديات (الآثار القديمة) أن أعظم أرباب الكلدانيين وآلهتهم (إيل - أو - إل) فهو رب الأرباب وأصل الآلهة وليس له تمثال ولا صورة في معابدهم والظاهر أنهم كانوا يعتقدون مما ورثوا من دين نوح عليه السلام أنه منزّه عن صفات الخلق وتخيلاتهم وروى ديودورس عن فيلو أنه مرادف لزحل ، ولا يصح هذا إلا أن يراد بزحل أبو المشتري كما قيل ذلك وقد أشاروا إلى الإيمان به في عصور قديما ملوكهم ومما قالوا عنه في أقدم الخرافات أنه أولد ولدين (أنا) و (بيل) و (أنا) هذا هو رأس (الثالوث) الكلداني وقيل إن هذا الاسم بمعنى اسم الجلالة (الله) ويقولون أنو إذا كان فاعلاً وأنا إذا كان مفعولاً وإنى إذا كان مضافاً إليه ومن ألقابه عندهم - القديم والرأس الأصلي وأبو الآلهة ورب الأرواح والشياطين وملك العالم الأسفل وسلطان الظلام أو رأس الموت . ووجدت آثار عبادته في مدينة (أرك) وهى الوركاء قال ياقوت الوركاء موضع بناحية الروابي ولد به إبراهيم الخليل عليه السلام ، وقد بنى أحد ملوكهم معبداً له ولائنه (قول) فى آشور سنة ١٨٣٠ قبل المسيح فصار اسم هذه المدينة بعد ذلك (تلان) وأصله (تل أنا) وجاء ذكره فى آجر للملك (أوركه) اكتشفت فى أنقاض (أم

قبر) هذه ترجمته « ان إله القمر ابن شقيق (أنو) وبكر (بعلوس) فد حل عبده (أروكه) الرئيس التقى ملك (أور) على بناء هيكل (تسين كانوا) معبداً مقدساً له «  
والثاني من ثالوثهم (باوس - أو - بيل) ولعلهما محرفان عن (بعل) و (بعلوس) ومن أسمائهم (أنو) و (إيل انبو) ومعناه السيد . وتلحق غالباً بلفظ (نيبرو) ومؤنثها (نيبروث) وهي قريبة من كلمة (نمرود) التي هي في ترجمة التوراة السبعينية (نبروث) وكلمة (نيبرو) مشتقة من كلمة بابار السريانية ومعناها طارد ، وتدل مادة نبر في العربية على الارتفاع فنبررفع والنبرة الشيء المرتفع ففيها معنى الشرف ، ومعناها في الاشورية يقارب معناها في السريانية (قبيل نبرو) بمعنى السيد الصياد أو رب الصيد - ولذلك قيل إنه نمرود المذكور في العهد العتيق ، ويقولون إنه كان يصيد الوحوش وهو بعلوس الذي ذكر مؤرخو اليونان أنه باني مدينة (بابل) وملكها الأول ، ودلت الآثار على أن الاشوريين كانوا يسمونها مدينة (بل نبرو) وظل الكلدانيون يعبدون (نمرود) مدة وجود دولتهم وكانوا يكتفونه بأبي الآلهة ويكونون زوجه السماء (موليتا - أو - أنوتا) بأُم الآلهة العظام ، ولكن وصفت في بعض الآثار بأنها زوج (نين) وهو ابنها وفي بعضها أنها زوج (أشور) ولها ألقاب عظيمة ووجد لها عدة هياكل

والثالث من ثالوثهم (حوا - أو حيا) وهو حيوان بعضه كالانسان وبعضه كالسمك زعموا أنه خرج من خليج فارس ليعلم سكان ضفاف النهرين علم الفلك والأدب ، ونسب اليه اختراع حروف الهجاء ، وقد وجد اسمه على صحيفة من الآجر وجدت في خرائب (أزور) ويرى بعض الباحثين أن اسمه من مادة الحياة العربية أو الحية ، وشعاره في القلم الكلداني الشكل الاسفيني ، ومنه رسم الحية للدلالة على منتهى الذكاء والحكمة والاشارة إلى الحياة وله ألقاب عظيمة

وكان للكلدان (ثالوث) آخر أحد آلهته (سيني) وهو القمر وهذا الاسم سامي فاسم القمر بالسريانية سين وكذا في السنسكريتية . ومن ألقابه زعيم الأرباب في السماء والأرض (وبعل رونا) أي رب البناء ، وكانوا يصورونه في جميع تطوراته منذ يكون هلالاً ، وله هياكل كثيرة وأعظم معابده في (أور)

والثاني (سان) أو (سانسى) وهو الشمس ، والاسم سامى أيضاً ومنه السنا بالعربية وهو بالقصر الضياء وقيل ضوء النار والبرق والصواب انه أعم قال تعالى (هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نوراً) ومنه (شانى) بالعبرية ومعناها لامع ، واسم الشمس باللغة السنسكريتية (سيونا) ومن ألقاب هذا الاله : رب النار ونير الأرض . والسماء . وكان له هياكل فى المدن الكبيرة وأشهرها (بيت بارا) وبارا أوفرا اسم الشمس بالمصرية القديمة وكان اسم (هليوبوليس) عندهم (سييارا) وتسمى فى الآثار (تسيبار شاشاماس) ومعنى الثلاثة مدينة الشمس ، وللشمس زوجة عندهم يسمونها (أى) و (كولا) و (أنونيت)

وثالث الثلاثة (فول) أو (ايفا) أى الهواء وهو رب الجو القائم بتسخير الرياح والعواصف والأعاصير المتصرف فى الزراعة والمواسم . ومن هياكله هيكل بنام الملك (شماس فول) الذى ملك الكلدان سنة ١٨٥٠ قبل المسيح وهذه الأخبار والآثار تشهد بصدق القرآن ، وكونه حجة لله على الانام ، لأن من جاء به أمى لم يقرأ شيئاً من كتب الأولين ، ولا رأى أثراً من آثار الغابرين ، فيعلم منها خبر معبوداتهم ، ولا يرد عليه ما أورد على العهد العتيق من كون كاتبه (عزرا الكاهن) كتبه بعد السبي فاقبّس فيه كثيراً من تقاليد البابليين

(المسألة الثانية معنى الرب والاله وشبهة الشرك وكونه قسمان )

ظاهر ما حكاه الله تعالى عن ابراهيم (ص) أن قومه كانوا يتخذون الأصنام آلهة لا أر بابا ويتخذون الكواكب أر بابا آلهة ، فالإله هو المعبود فكل من عبده شيئاً فقد اتخذه إلهاً ، والرب هو السيد المالك والمربي والمدير المتصرف ، وليس للخلق رب ولا إله إلا الله الذى خلقهم ، فهو المالك لكل شىء فى كل زمن وكل حال وملكه حقيقى تام ، وملك غيره عرْفى ناقص موقوف ، له أجل محدود ، وهو المعبود بحق إذا العبادة الحق لا تكون إلا للرب ، فإن العبادة هى التوجه بالدعاء وكل تعظيم قولى أو عملى إلى ذى السلطان الأعلى على عالم الأسباب وما هو فوق الأسباب ، لأنه هو الموجد لها والمتصرف فيها ، فهى خاضعة لسلطانه وكل ما عداه فهو خاضع لسلطانها .

بل سلطانه فيها . والأصل في اختراع كل عبادة لتغيره تعالى أمران ( أحدهما ) ان بعض ضعفاء العقول رأوا بعض مظاهر قدرته تعالى في بعض خلقه فتوهموا أن ذلك ذاتي لهذا الخلق ليس خاضعا لسنن الله في الأسباب والمسببات لقصر إدراكهم عن الوصول إلى كون القدرة الذاتية خاصة بخالق كل شيء الذي أعطى كل شيء خلقه . وما امتاز به على غيره ، وكون خفاء سبب الخصوصية لا يقتضى عدم خضوع صاحبها لسنن الخالق فيها وفي غيرها من شؤونه ( أى شؤون صاحب الخصوصية ) . ووثنية هؤلاء ، هى الوثنية السافلة ( ثانيهما ) اتخاذ بعض المخلوقات ذات الخصوصية في مظاهر النفع والضرر ، وسيلة إلى الرب الاله الحق ، تنفع عنده وتقرب إليه كل من توجه إليها ، أو التماثيل والأصنام والقبور وغيرها مما يمثلها أو يذكر بها ، فيتوسل ذو الحاجة بدعائها وتعظيمها بالقول أو الفعل لأجل حمله تعالى بتأثيرها عنده ، على قبوله وإعطائه سؤله ، وهذا التوسل توجه إلى غير الله مبنى على اعتقاد عدم انفراد الرب بالاستقلال بقضاء الحاجات ، وكونه يفعل بتأثير الوسيلة في إرادته ، وهذا شرك في العبادة يناقى الحنيفية . وهذه هى الوثنية الراقية التى كانت العرب عليها في زمن البعثة ، ولذلك كانوا يقولون في طوافهم

ليك لا شريك لك \* إلا شريكا هو لك \* تملكه وما ملك

وكان بعض قوم إبراهيم (ص) قد ارتقوا في وثنيتهم إلى هذه المرتبة في الجملة أو أشكوا ، إذ أنهم عقلوا أن الأصنام لا تسمع دعاءهم ولا تبصر عبادتهم ، ولا تقدر على نفعهم ولا ضرهم ، وإنما قلدوا بعبادتها آباءهم ، كما يعلم من حاجته (ص) لهم في سورة الشعراء ( ٦٩ : ٢٦ ) الخ ولذلك اتخذوها آلهة معبودين ، لا أز بابا مدبرين ، ولكنهم اتخذوا الكواكب أز بابا لما لها من التأثير السببي أو الوهمي في الأرض ، وتوسعوا في إسناد التأثير إليها حتى اخترعوا من ذلك مالا شبهة له ، فكانوا يعتقدون أن الشمس رب النار ونير الأرض والسماء يدبر الملوك ويفيض عليهم روح الشجاعة والأقدام وينصر جندهم ويخذل عدوهم ويمزقه كل ممزق - ويعتقدون نحو ذلك في زحل واسمه ( يني ) ويعتقدون أن ( مرداخ ) - وهو المشتري - شيخ الأرباب ورب العدل والأحكام حافظ الأبواب التى يدخلها الخصوم لفصل الخصومات - وأن ( رنكال )

وهو المريح كي الأرباب ورب الصيد وسultan الحرب ، فهو يشترك مع زحل في تدبيره إلا أن هذا هو المقدم في الصيد وذاك المقدم في الحرب . - وإن ( عشتار - أو - نانا ) وهى الزهرة ربة الغبطة والسعادة ومفيضة السرور على الناس ، وتمثل فى الآثار بامرأة عارية - وأن ( نبو ) وهو عطار رب العلم والحكمة .

وكانت حجة إبراهيم البالغة فى حصر العبادة بالتوجه فيها إلى فاطر السموات والأرض وحده دون غيره من الوسائط والوسائل ، ومثاها فى سورة الانبياء فقد قال فى تمثيلهم ( ٢١ : ٥٦ ) بل ربكم رب السموات والأرض الذى فطرهن وأنا على ذلكم من الشاهدين ) وبهذا كان يحتج جميع الرسل عليهم السلام وهو أقوى الحجج وأظهرها ، وأما ما ذكره إبراهيم (ص) من التعريض قبلها فهو تمهيد لها

### ﴿ المسألة الثالثة آراء المتكلمين والفلاسفة فى حجة إبراهيم ﴾

ما ذكره الرازى وغيره من مفسرى المتكلمين فى هذه الحاجة تكلف لاتدل عليه العبارة ولا يقتضيه العقل ولا تتوقف عليه الحجة ، وقد تقدم أنهم جعلوا معلوم فيها على ذكر الآفول ، وكون وجه الحجة فيه دلالة على الامكان والحدوث ، وقالوا ان أحسن الكلام ما يحصل فيه نصيب لكل من الخواص والأوساط والعوام ، فان خواص يفهمون من الآفول الامكان وكل ممكن محتاج ، والمحتاج لا يكون مقطع الحاجة فلا بد من الانتهاء إلى من يكون منزلها عن الامكان ، حتى تنقطع الحاجات بسبب وجوده كما قال ( وأن إلى ربك المنتهى ) وأما الأوساط فانهم يفهمون من الآفول مطلق الحركة ، فكل متحرك محدث ، وكل محدث فهو محتاج إلى القديم القادر ، فلا يكون الآفل إلها بل الاله هو الذى احتاج إليه ذلك الآفل ، وأما العوام فانهم يفهمون من الآفول الغروب وهم يشاهدون أن كل كوكب يقرب من الآفول فانه يزول ونوره وينقص ضوءه ويذهب سلطانه ويصير كالمزول ، ومن يكون كذلك لا يصلح للالهية ( قال الرازى ) بعد ما تقدم : فهذه الكلمة « لا أحب الآفلين » مشتملة على نصيب المقرين وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال فكانت أكمل الدلائل وأفضل البراهين . ثم ذكر الرازى بعد هذا دقيقة استنبطها من مذهب

علماء الفلك على عهد هـى أعرق فى التكلف من هذا التفصيل الذى جعل فيه الوجه الصحيح فى الحجة نصيب العوام الذين سبهم أصحاب الشمال ، وهو يعلم أن أصحاب الشمال هم أهل النار ، ( فاعتبروا يا أولى الأبصار )

ثم قال الرازى : تفسف الغزالى فى بعض كتبه وحمل الكوكب على النفس الناطقة الحيوانية التى لكل كوكب ، والقمر على النفس الناطقة التى لكل فلك ، والشمس على العقل المجرد الذى لكل ذلك . وكان أبو علي ابن سينا يفسر الأقول بالامكان ( أى فهو عند الرازى امام المقربين ! ) فزعم الغزالى ان المراد بأقولها إمكانها فى نفسها ، وزعم ان المراد من قوله ( لا أحب الآفلين ) ان هذه الأشياء بأسرها ممكنة الوجود لذواتها ، وكل ممكن فلا بد له من مؤثر ولا بد له من الانتهاء إلى واجب الوجود ، واعلم أن هذا الكلام لا بأس به إلا أنه يبعد حمل لفظ الآية عليه . ومن الناس من حمل الكوكب على الحس ، والقمر على الخيال والوهم ، والشمس على العقل ، والمراد ان هذه القوى المدركة الثلاث قاصرة متناهية ، ومدبر العالم مستول عليها قاهر لها ، والله أعلم اه كلام الرازى وليس ما استحسنة من قبل بل سماه أحسن الكلام ، إلا مثل ما استبعد حمل الآية عليه من بعد أو هو أبعد وأجدر باللام .

### ﴿ المسألة الرابعة إشارات الصوفية فى الآيات ﴾

أورد نظام الدين الحسن بن محمد النيسابورى فى تأويلات تفسيره عبارتين فى الآيات قال فى الأولى : ان إبراهيم رأى نور الرشد فى صورة الكوكب ونور الربوبية فى صورة القمر ونور الهداية فى صورة الشمس ، وسبك ذلك بعبارة شعرية متكلفة ، وأما العبارة الثانية فزعم أنها دارت فى خلد هـى ، وما هـى إلا ما نقله الرازى ( الذى نلخص هو تفسيره وزاد عليه هذه التأويلات ) عن الغزالى - وذكرناه آنفا - إلا أنه تصرف فيه فجعله أقرب إلى التصوف . وقد نقل الآوسى هذه العبارة الأخيرة عن النيسابورى فى اشاراته وذكر قبلها اشارة جعل فيها الكواكب اشارة إلى النفس التى هـى الروح الحيوانية ، والقمر اشارة إلى القلب ، والشمس اشارة إلى الروح ، وأنها أفلت بعد تجليها بتجلى أنوار الحق . وهو أقل تكلفا مما قبله ، وإن كان باطلا مثله .

وأمثل ما قيل في باب الإشارة ما شرحه الغزالي في بحث فرق المغرورين من الصوفية في كتاب الغرور من الأحياء فإنه بعد أن ذكر الذين اغتروا بأول ما افتتح لهم من أبواب المعرفة وما شئوا من رأتحتها فوقفوا عنده قال .  
 ﴿ وفرقة أخرى ﴾ جاوزوا هؤلاء ولم يلتفتوا إلى ما يفيض عليهم من الأنوار في الطريق ولا إلى ما تيسر لهم من العطايا الجزيلة ولم يرجعوا على القرح بها والالتفات إليها ، جادين في السير حتى قاربوا فوصلوا إلى حد القرية إلى الله تعالى فظنوا أنهم قد وصلوا إلى الله فوقفوا وغلطوا ، فإن الله تعالى سبعين حجاً من نور<sup>(١)</sup> لا يصل السالك إلى حجاب من تلك الحجب في الطريق إلا يظن أنه قد وصل . وإليه الإشارة بقول إبراهيم عليه السلام إذ قال الله تعالى إخباراً عنه ( فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي ) وليس المعنى نه هذه الأجسام المضيئة فإنه كان يراها في الصغر ويعلم أنها ليست آلهة وهي كثيرة وليست واحداً ، والجهال يعلمون أن الكوكب ليس بآله فمثل إبراهيم عليه السلام لا يفره الكوكب الذي لا يفر السوادية<sup>(٢)</sup> ولكن المراد به أنه نور من الأنوار التي هي من حجب الله عز وجل وهي على طريق السالكين ولا يتصور الوصول إلى الله تعالى إلا بالوصول إلى هذه الحجب ، وهي حجب من نور بعضها أكبر من بعض<sup>(٣)</sup> وأصغر النيرات الكوكب فاستعير له لفظه وأعظمها الشمس وبينهما رتبة القمر فلم يزل إبراهيم عليه السلام لما رأى ملكوت السموات حيث قال الله تعالى ( وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض ) يصل إلى نور بعد نور ويتخيل إليه في أول ما كان يلقاه أنه قد وصل ثم كان يكشف له أن وراءه أمراً فيترقى إليه ويقول قد وصلت فيكشف له ما وراءه حتى وصل إلى الحجاب الأقرب الذي لا وصول إلا بعده فقال ( هذا أكبر ) فلما ظهر له أنه مع عظمه غير خال عن الهوى في حضيض النقص والانحطاط عن ذروة الكمال ( قال لا أحب الآفلين \* )... إلى وجهته وجهي للذي

( ١ ) ورد هذا في حديث مرفوع والمراد من الحجب ما يصرف العبد عن الوصول إلى منتهى معرفة ربه فهي حجب عليه لا على ربه ( ٢ ) السوادية العامة وكلمة سواد تطلق على الشخص المجهول وعلى الكثير من الناس وعامتهم ، وهذه الجملة والاستدراك بعنّها يخرج الكلام من باب الإشارة ويدخله في باب التفسير فهو خطأ في التعبير ( ٣ ) أفراد أكبر المعنوى وهو أعظمه



فطر السموات<sup>(١)</sup> وسالك هذه الطريق قد يغتر في الوقوف على بعض هذه الحجب وقد يغتر بالحجاب الأول . وأول الحجب بين الله وبين العبد هو نفسه فانه أيضاً أمر رباني وهو نور من أنوار الله تعالى أغنى سر القلب الذي تتجلى فيه حقيقة الحق كله حتى إنه ليتسع لجملة العالم ويحيط به وتتجلى فيه صورته السكل وعند ذلك يشرق نوره إشراقاً عظيماً إذ يظهر فيه الوجود كله على ما هو عليه، وهو في أول الأمر محجوب بمشكاة هي كالسائر له فإذا تجلى نوره وانكشف جمال القلب بعد إشراق نور الله عليه ربما التفت صاحب القلب إلى القلب فيرى من جماله الفائق ما يدهشه ، وربما يسبق لسانه في هذه الدهشة فيقول أنا الحق<sup>(٢)</sup> فإن لم يتضح له ما وراء ذلك اغتر به ووقف عليه وهلك، وكان قد اغتر بكوكب صغير من أنوار الحضرة الإلهية ولم يصل بعد إلى القمر فضلاً عن الشمس فهو مغرور . وهذا محل الالتباس إذ المتجلى يلتبس بالمتجلى فيه كما يلتبس لون ما يترأى في المرأة بالمرأة فيظن أنه لون المرأة وكما يلتبس ما في الزجاج بالزجاج كما قيل :

رق الزجاج وراقت الخمر فتشابه فتشاكل الأمر  
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

وبهذه العين نظر النصارى إلى المسيح فرأوا إشراق نور الله قد تلاأ في

(١) كذا في الأصل وهو مخالف لترتيب التنزيل فإن آية التوجه بعد آية البراءة التي هي آية الشمس كما تقدم

(٢) رويت هذه الكلمة عن الخلاج من غلاة الصوفية ويشير الغزالي إلى الاعتذار عنه بأن ذلك سبق لسان قد يقع في حال دهشة من الواصل يغيب بها عن نفسه ويستغرق في شهود وحدانية ربه . ويعبرون عن هذه الحالة بالفناء ويوضح هذا كلامه الآتي وتمثله بالبيتين الرويين عن الخلاج أيضاً . وأول كلمته هذه في المقصد الاسنى يوجهين وصرح في كتاب المحبة من الأحياء بأن هذا القول من الغلو والاسراف وتجاوز الحق إلى القول بالحلول والاتحاد . وإذا أردت أيها القارئ تحقيق هذا المقام وأخذ لبن حقيقته خالصاً من فرث الضلال ودم الأوهام فعليك بما كتبه المحقق ابن القيم في شرح الدرجة الثالثة من درجات الفناء من منازل السائرين في كتابه المعروف بـدرج السالكين ومنه تعلم ما في كلام الغزالي في الأنوار الإلهية مبنيّاً على أساس التوحيد والقواعد الشرعية . وتجدد ذلك في ص ٢٤٣ من الجزء الثالث منه

فعلطوا فيه ، كن رأى كوكبا في مرآة أو في ماء فيظن أن الكوكب في المرآة أو في الماء فيمد يده إليه ليأخذه وهو مغرور » اهـ

(٨١) وَحَاجَّةُ قَوْمِهِ قَالَ أَتُحِبُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ (٨٢) وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا ، فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٨٣) الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ (٨٤) وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ ، نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ ، إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ .

الحاجة المجادلة والمغالبة في إقامة الحجة . والحجة الدلالة المينة للمحجة أى المقصد المستقيم كما قال الراغب ، وأصل المحجة وسط الطريق المستقيم ، وتطلق الحجة على كل ما يدلى به أحد الخصمين في إثبات دعواه أو رد دعوى خصمه . فتقسم إلى حجة ناهضة يثبت بها الحق ، وحجة داحضة يموه بها الباطل ، وإنما يسمى ما لا يثبت به الحق حجة على سبيل ادعاء الخصم ، حكاية لقوله ، واصطلحوا على تسميتها شبهة ولما حاج إبراهيم قومه ببيان بطلان عبادة الأصنام وربوبية الكواكب وإثبات وحدانية الله تعالى ووجوب عبادته وحده - وهى الخيفية - حاجوه ببيان أوهامهم في شركهم ، وقديين الله تعالى في سورتي الأنبياء والشعراء أنهم اعتدوا له من عبادة الأوثان والأصنام بتقليد آبائهم ، وليس للمقلد أن يحتج ، ولكنه يجادل ويحاج مع كونه لا يخضع للحجة إذا قامت عليه ، ويؤخذ من هذه الآيات أنهم لما لم يجدوا حجة عقلية على شركهم بالله خوفوه أن تمسه آلهتهم بسوء ، والظاهر أن هذا كان قبل ما حكى الله تعالى عنه وعنهم في سورة الشعراء بقوله ( ٢٦ : ٧٢ ) قال هل يسمعونكم إذ تدعون ٧٣ أو ينفعوكم أو يضرون ٧٤ قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون ) وقبل واقعة تكسيره لأصنامهم التى قال الله فيها من سورة الأنبياء أنهم

رجعوا إلى أنفسهم فاعترفوا بظلمهم ، ثم نكسوا على رؤوسهم مصرين على شركهم ، وكثيراً ما يضطرب المقلد لسماع الحجة إذ يومض في قلبه برقها ويهز شعوره رعداً ، ويكاد يحبسه ودقها ، ثم ينكس على رأسه ، ويعود إلى سابق وهمه ، خائفاً من غير مخوف ، راجياً غير مرجو ، كما نراه في عباد أصحاب القبور ، الذين يتوهمون أن قبورهم وغيرها من آثارهم تدفع عن زارها أو تمسح بها الضر ، وتكشف السوء ، وتدر الرزق ، وتحذى العدو ، إما بتصرفهم في الخلق ، وإما لأنهم قربان عند الرب ، ولا يرون ذلك ناقضاً للإيمان الصحيح بالله عز وجل ( ١٢ : ١٠٦ ) وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون ) قال تعالى .

﴿ وحاجه قومه ﴾ أى وجادله قومه بعد ما تقدم من أمره معهم ، وخاصموه في أمر التوحيد الذى قرره لهم ، كأن زعموا كما روى وسمع من أمثالهم أن اتخاذ الآلهة لا ينافي الايمان بالله القاطر سبحانه لأنهم وسطاء وشفعاء عنده ، ومتخذون لأجله ، وذلك ما تقدم قريبا عن ابن زيد في تفسير قوله ( إني وجهت وجهي للذى فطر السموات والأرض حنيفا ) وخوفه بطشهم به فماذا قال عليه السلام ؟ ﴿ قال أتحتاجونى فى الله وقد هدانى ﴾ أى أتجادلوننى مجادلة صاحب الحجة فى شأن الله تعالى وما يجب فى الايمان به - والحال أنه قد فضانى عليكم بما هدانى إلى التوحيد الخالص والحنيفية التى أقت بها الحجة عليكم ، وأنتم ضالون باصراركم على شرككم ، وتقليدكم به من قبلكم ؟ وقد خفف نون ( تحتاجونى ) نافع وابن عامر فى رواية ابن ذكوان وذلك بحذف إحدى النونين ، وشددها سائر القراء ، وهما لغتان للعرب فى مثلها وحذفت الياء من هدانى فى الرسم ، لأنها لا تظهر فى النطق ﴿ ولا أخاف ما تشركون به ﴾ من الكواكب والأصنام أن تصينى بسوء ، فإني أعلم علم اليقين أنها لا تضر ولا تنفع ، ولا تبصر ولا تسمع ، ولا تقرب ولا تشفع ﴿ إلا أن يشاء ربي شيئا ﴾ أى لكن استثنى من عموم الخوف فى عموم الأوقات ، من جهة ألهمتكم كغيرها من المخلوقات ، أن يشاء ربي القادر على كل شيء وقوع مكروه بى ، فانه يقع لاحالة كما شاء ربي ، فان فرض أنه شاء أن يسقط على صنم يشجنى ، أو كسف من شهب الكواكب يقتلنى ، فإن ذلك يقع بقدرته ربي ومشيته ، لا بمشيئة الصنم أو الكوكب

ولا بقدرته، ولا بتأثيره في قدرته تعالى وإرادته ، ولا بجأه عنده وشفاعته، إذ لا تأثير  
 لشيء من المخلوقات في مشيئة الخالق الأزلية الجارية بما ثبت في علمه الأزلي ﴿وسع  
 ربي كل شيء علماً﴾ أى أن علم ربي وسع كل شيء وأحاط به . ومشيئته مرتبطة بعلمه  
 المحيط القديم وقدرته منفذة لمشيئته ، فلا يمكن أن يكون لشيء من المخلوقات التي  
 تعبدونها ولا لغيرها تأثير ما في صفاته ، ولا في أفعاله الصادرة عنها ، لا بشفاعة ولا غيرها ،  
 وإنما يكون ذلك لو كان علم الله تعالى غير محيط بكل شيء ، فيعلمه الشفعاء والوسطاء  
 من وجوه مرجحات الفعل أو الترك بالشفاعة أو غيرها ما لم يكن يعلم ، فيكون ذلك  
 هو الحامل له على الضر أو النفع ، أو العطاء أو المنع . أخذنا هذا المعنى لهذه الجملة  
 من حجج الله تعالى على نفي الشفاعة الشركية بمثل قوله ( من ذا الذي يشفع عنده  
 إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء ) فراجع  
 تفسيره ( في ص ٣١ من جزء التفسير الثالث ) وجعل الجملة بعضهم كالتعليل للاستثناء بمجواز  
 أن يكون قد سبق في علمه تعالى إصابته بسوء يكون سببه الأصنام ، أو لبيان أنه  
 لإحاطة علمه لا يفعل إلا ما فيه الخير والصالح ، وجعلها بعضهم تعريضاً بجعل  
 معبوداتهم من الكواكب والأوثان ، وما قلناه أرجح وهو من قبيل تفسير القرآن  
 بالقرآن ﴿أفلا تتذكرون﴾ أيها العاقلون أن هذا هو شأن الرب الفاطر ، وأنه ينافي  
 ما أنتم عليه من الشرك الظاهر ، ومنه اعتقاد وقوع الضر بي أو النفع لكم ، بالتصرف الذي  
 تزعمون في معبوداتكم ؟ وقد تقدم أنهم كانوا مؤمنين بأن للعالم كله رباً خالقاً غير هذه  
 الآلهة والأرباب المتخذة من مخلوقاته اتخاذاً ، ولكنهم لم يكونوا يعقلون بأنفسهم  
 أن نسبة جميع الخلق إلى الخالق واحدة من حيث أنه هو الذي أعطى كل شيء خلقه  
 ثم هدى ، فسخر ما شاء لما شاء بسنن الأقدار ، ونظام الأسباب والمسببات ، ثم هدى  
 العقلاء لتلك الأسباب ، ليطلبوا المنافع ويتقوا المضار ، وقد ظهر بالدلائل والتجارب أنها  
 مسخرة على سواء ، فالسلطة الغيبية العليا له وحده ليس لغيره تأثير فيها معه ولا تدبير ، فإذا  
 جعل بعض الأجناس أو الأشخاص سبباً للنفع أو الضر بإرادة خلقها لها كالحوانات  
 أو بغير إرادة كالجادات ، فلا يقتضى ذلك أن ترفع عن رتبة المخلوقات ، وتجعل أرباباً

ومعبودات، وكان يجب أن يفطن العاقل لذلك ويتذكره بالتذكير به، لأنه تذكير بما يدركه العقل بالبرهان، وتعرفه القطرة بالوجدان، فكأنه مما غفل عنه لا بما جهله، لأنه معلوم له بالقوة وفسر ابن جرير التذكير هنا بالاعتبار والاتعاظ وهو أحد معانيه ( فذكر إن نعت الذكري \* سيذكر من يخشى )

ومن العبرة في الآية أن هذا الضرب من الشرك الذي رده إمام الموحدين إبراهيم صلوات الله عليه، لا يزال فاشيا في كثير من المنتمين في التوحيد إلى ملته، لأنهم لم يسموا ما تقدم من حجته، فهم ينسبون إلى من يعتقدون أن لهم تصرفا غيبيا في الخلقات، سواء كانوا من الأحياء أو الأموات، ما يقع عقب زيارتهم لهم، أو توسلهم بهم، من زوال ألم، أو خير ألم، أو نفع أصاب حبيبا دعوا له، أو ضرر أصاب عدوا دعوا عليه، وانما يقع ما يقع من ذلك بسبب حقيقى جلى، أو وهى خفى، وكل بتقدير الله السميع العليم، العزيز الحكيم .

وبعد أن بين لهم عليه السلام أنه لا يخاف شركاءهم بل يخاف الله وحده من ناحية الأسباب ومن غير ناحيتها قال :

«وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا» أى وكيف أخاف ما أشركتموه بربكم من خلقه فخلعتموه ندا له وهو لا ينفع ولا يضر، ولا يسمع ولا يبصر، ولا تخافون أنتم إشراكم بالله خاتكم ما لم ينزل به عليكم حجة بينة بالوحى، ولا بنظر العقل، تثبت لكم جعله شريكا لى الخلق والتدبير، أو فى الوساطة والشفاعة والتأثير، فافتياتكم على خالقكم الذى بيده الضر والنفع بهذه الموبقة القطيعة هو الذى يجب أن يخاف ويتقى. فالاستفهام الانكار التعجبى من تخويفهم إياه ما لا يخيف فى حال كونهم لا يخافون أخوف ما يخاف وقد قيل إن هذا الاستفهام عن كيفية الخوف لا عن الخوف نفسه وبحثوا عن نكتته، والمراد نكتة العدول عن الاستفهام بالهمزة إلى الاستفهام بكيف، وهى أى النكتة تؤخذ من قول أهل اللغة فى معنى كيف من كونها سؤالا عن الأحوال - لا بما تكلفه بعض المفسرين - والمعنى أن كل صفة وحال يمكن أن تدعى لصحة هذا الخوف فهى باطلة وأنه عليه السلام لم

يجد لهذا الخوف حالا ولا وجه أفلا هو يخاف هؤلاء الشركاء لذواتهم، ولا لما يزعمونه من وساطتهم عند الله وشفاعتهم، ولا لقدرة على النفع والضر تدعى ولو يجعل الله لهم، ولا تثبت جعلهم أسبابا للضرر بغير إرادة ولا اختيار منهم، فالمر أن جميع وجوه الخوف وأحواله الحقيقية والحجاز منتفية، وإلا فعلهم بيان كيف يخافون. وقد حذف متعلق الشرك في مقام إنكار خوفه من شركائهم وذكره بعده في مقام إنكار عدم خوفهم من شركهم وهو قوله «مالم ينزل به عليكم سلطانا» لأن الحاجة إلى بيان عدم وجود السلطان - أي الدليل - على هذا الشرك إنما يحتاج إليه في مقام إسناد إليهم، والتعجب من عدم خوفهم سوء عاقبته مالا يحتاج إليه في مقام إنكاره هو كل حال يمكن أن تدعى لخوفه من شركائهم فهو يثبت بذلك الإطلاق أنه لا يمكن أن توجد حال ولا صفة للخوف بما أشركوه فلو عدل عنه إلى تثبيد إنكاره بما ذكرنا فإتاه بهذا القيد ذلك العموم البليغ وذهب ذهن السامعين إلى أنه سيخاف إذا ظهر له دليل على صحة دعواهم، هم قوم مقلدون يعتقدون أنه لا بد من وجود أدلة ثبتت صحة اعتقادهم، وإن لم يعرفوها أو يقدروا على بيانها لخصمهم، وأما ذكر هذا المتعلق في مقام الإنكار التعجبي من عدم خوفهم فهو ضروري لأنه تذكير لهم عند ذكر عقيدتهم بأنهم لا عندهم بالجهل بطلانها لأنه لا دليل لهم عليها

وقال بعض المفسرين أن قوله «مالم ينزل به عليكم سلطانا» قد ذكر على طريق التهمك مع الإعلام بأن الدين لا يقبل إلا بالحجة المنزلة أو مطلق الحجة القاطعة، وأن التقليد ليس بسدر ولا سيما تقليد من ليس على هداية ولا علم ولا بصيرة ولا عقل، وذكر الرازي في العبارة وجهين، أحدهما: أنها كفاية عن المنع وجود الحجة والباطل على الشرك والمعنى سالم ينزل به سلطانا لأنه باطل لا يمكن أن يقوم عليه برهان، فهو كقوله تعالى (ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به) أي لا برهان له به يعلمه ولا برهان يجهله لاستحالة البرهان على الباطل. ثانيهما: أنه لا يتمتع متلا أن يؤثر باتخاذ تلك التماسيل والصور قبلة للدعاء والصلاة، وأقول إن هذا الوجه لا يحل له لأن جعلها قبلة يغير جعلها شركاء يخاف ضررها ويرجى نفعها لذاتها أو لوساطتها عند الله تعالى، فالقبلة لا تأثير لها في نفع ولا ضرر بالذات ولا بالشعاعة كما

يعتقدون في الشركاء وإنما يتوجه إليهما مثلاً لأمر الله ومثل ذلك استلام الحجر الأسود في الطواف فلا تنفاج محصور في طاعة الله تعالى بذلك لأنه هو الذى يزكى النفس ثم رتب صلوات الله عليه على هذا الإنسكان انتمجى ما هو نتيجة له بقوله

﴿ فأى الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون ﴾ المراد بالفريقين فريق الموحدين الخلفاء الذين يعبدون الله وحده ، ويخافونه ويرجونه ولا يخافون ولا يرجون غيره من دونه وإنما يعارضون الأسباب بالأسباب ، ويدافعون الأقدار بالأقدار ، كإتقاء أسباب الأمراض قبل وقوعها ، ومداغتها بالأدوية بعد ابتلاء بها ، وفريق المشركين الذين استكبروا تأخير بعض الأسباب ، فاتخذوا منها ما اتخذوا من الآلهة والأرباب بل نسبوا إلى بعضها النفع والضرر بخداع المصادقات واختراع الأوهام ، فهو يقول لهم أى هذين الفريقين أحق وأجدر بالأمن على نفسه ، من عاقبة عقيدته وعبادته ؟ ونسكتة عدوله عن قول : فأينا أحق بالأمن إلى قوله « فأى الفريقين » هى بيان أن هذه المقابلة عامة لكل موحد ومشارك ، من حيث أن أحد الفريقين موحد والآخر مشارك ، لا خاصة به وبهم ، فهى متضمنة لعل الأمن وقيل إن نسكتة الاحتراز عن تركية النفس ، واسم التفضيل على غير بابه ، فالمراد أننا الحقيق بالأمن ، ونسكتة عبر باسم التفضيل ناطقاً فى استنزالهم عن منتهى الباطل وهو ادعائهم أنهم هم الحقيقون بالأمن ، وأنه هو الحقيق بالخوف ، إلى الوسط النظرى بين الأمرين ، وهو أى الفريقين أحق ، واحترازاً عن تنفيرهم من الإصغاء إلى قوله كله ، ثم قال « إن كنتم تعلمون » أى أيهما أحق بالأمن - أو إن كنتم من أهل العم والبصيرة فى هذا الأمر - فأخبروني بذلك ، وبينوه بالدلائل ؟ وهذا إلقاء إلى الاعتراف بالحق أو السكوت على الحماقة والجهل . وأما الجواب فهو قوله الحق :

﴿ الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون ﴾ فى هذا الجواب احتمالات (أحدها) أنه من قوم إبراهيم : أى تذكروا لما ذكرهم وراجعوا عقولهم وفطرتهم ، فاعترفوا بالحق كما اعترفوا حين كسر أصنامهم من بعد ، إذ قال لهم (بل فعله كبيرهم هذا فاسألهم إن كانوا ينطقون) \* فرجعوا إلى أنفسهم فقالوا إنكم أنتم الظالمون \* ثم نسكسوا على رؤسهم فمدغمت ما هؤلاء ينطقون (وقد روى ابن جرير هذا الاحتمال

عن ابن جرير ( الثانى ) أنه من قبل ابراهيم عليه السلام صرح به إذ سكتوا عن الجواب مفحمين مباغة في تبكيهم ، وقد قال الألوسى ان هذا روى عن على كرم الله وجهه ولم أره في تفسير ابن جرير ولا ابن كثير ولا الدر المنثور ، ولعله نقله عن بعض تفاسير الشيعة ( الثالث ) أنه من الله عز وجل فصل به القضاء بين ابراهيم ومن حاجه من قومه - رواه ابن جرير عن ابن إسحاق وابن زيد واختاره وقال انه أولى القوانين بالصواب وقد يرجحه في اللفظ عطف الآية التالية على هذه .

والذى نراه أن الأمن في هذا الكلام يقابل الخوف فيه ، وهو الأمن من عذاب الرب المعبود لمن لا يرضى إيمانه وعبادته ، فإنهم خوفوا إبراهيم أن تمسه آلهتهم وأربابهم بسوء لجنده إياهم وعداوته لهم ، فأجاب بأنه إنما يخاف الله وحده ولا يخافهم ، والظلم الذى يلبس به الايمان بالله ويخالطه ، فينقص منه أو ينقصه ، هو الشرك في العقيدة أو العبادة ، كاتخاذ ولي من دون الله يدعى معه أو من دونه ولو لأجل التقريب إليه والشفاعة عنده ، ويحب كبه ، ويعظم من جنس تعظيمه ، لا اعتقاد أن له سلطاناً من وراء الأبواب ينفع به ويضر بذاته ، أو بتأثيره في شئثة الله وقدرته ، ولا يدخل فيه الظلم الذى ليس من شأنه أن لا يلبس الايمان ، كظلم المرء نفسه بإتيان بعض المضار ، أو ترك بعض المنافع عن جهل أو إهمال ، أو ظلم غيره ببعض الأحكام أو الأعمال ، وهذا التفسير للظلم يبين به ماورد تفسيره به في الحديث المرفوع الذى سنده

( فإن قيل ) إن الظلم في الآية نكرة في حيز النفي فهي للعموم والشمول ( قلنا ) إن عموم كل شئ بحسبه فقوله تعالى ( إن الله على كل شئ قدير ) عام في كل شئ ممكن ، ولا يدخل في عموم ذات الله تعالى وصفاته الواجبة فلا يقال انه قادر على إعدامها ولا على إيجادها ولا أنه غير قادر ، وقوله في ملكة سبأ ( وأوتيت من كل شئ ) عام في كل ما يحتاج إليه الملوك ، لا كل شئ في الوجود ، من لم يقبل جعل مثل هذا من العام بإطلاق ، فليجعله من العام الذى أريد به الخاص ، وقد ذهل الزنجشرى عن كون الايمان هنا هو الايمان المطلق الذى أثبتته القرآن للمشركين لا الايمان الصحيح الكامل الذى جاء به الرسل ولهذا الذهول جزم بأن المراد بالظلم هنا المعاصى دون الشرك لأن الشرك لا يخالط الايمان الصحيح لأنه ضده ونقيضه نقول نعم ولكنه يخالط مطلق الايمان بالله تعالى



وذلك قوله تعالى في المشركين ( وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون ) .

ثم لا يخفى أن الأمن في الآية مقصور على الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم فإذا حمل العموم فيها على إطلاقه وعدم مراعاة موضوع الإيمان يكون المعنى : الذين آمنوا ولم يخلعوا إيمانهم بظلم مالا أنفسهم - لا في إيمانهم ولا في أعمالهم البدنية والنفسية من دينية ودنيوية ، ولا بغيرهم من المخلوقات ، من العقلاء والعجائز ، أولئك لهم الأمن من عذاب الله تعالى الديني على ارتكاب المعاصي والمنكرات ، وعقابه الدنيوي على عدم مراعاة سننه في ربط الأسباب بالمسببات ، كال فقر والأسقام والأمراض ، دون غيرهم ممن ظلموا أنفسهم أو غيرهم ، فإن الظالمين لأمان لهم ، بل كل ظالم عرضة للعقاب وإن كان الله تعالى لسعة رحمته لا يعاقب كل ظالم على كل ظلم ، بل يغفو عن كثير من ذنوب الدنيا ، ويعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء في الآخرة ما دون الشرك به ، وهذا المعنى في تفسير الآية صحيح في نفسه ، ويترتب عليه أن الأمن المطلق من الخوف من عقاب الله الديني والدنيوي أو الشرعي والقدرى جميعاً لا يصح لأحد من المكلفين ، دع خوف الهية والإجلال ، الذي يمتاز به أهل الكمال ، وقد صح إسناد الخوف إلى الملائكة والأنبياء ( ١٦ : ٥٠ يخافون ربهم من فوقهم - ١٧ : ٥٧ ويرجون رحمته ويخافون عذابه - ٢١ : ٢٨ وهم من خشية مشفقون ) وهذا التفسير يؤيد قول إبراهيم عليه الصلاة والسلام ( إلا أن يشاء ربي شيئاً ) على ما تقدم وأما الأمن من عقاب الآخرة بالفعل وهو النجاة منه فهو ثابت للملائكة والأنبياء عليهم السلام ، ولـ كثير ممن دونهم من الصالحين الذين يدخلون الجنة بغير حساب ، وإن لم يعلم ذلك في الدنيا كل منهم ليمتق جامعاً بين الخوف والرجاء . ومن الناس من يؤمن فيموت قبل أن يظلم أحداً ، وقد ورد حديث في إدخال مثل هذا في مفهوم الآية .

، أما معنى الآية على الوجه الأول فهو الذين آمنوا بالله تعالى ولم يخلطوا إيمانهم بظلم عظيم وهو الشرك به سبحانه أولئك لهم الأمن دون غيرهم من العقاب الديني المتعلق بأصل الدين وهو الخلود في دار العذاب ، وهم فيما دون ذلك بين الخوف والرجاء وروى عن علي كرم الله وجهه أنه قال : نزلت هذه الآية في إبراهيم وقومه خاصة ليس في هذه الأمة ، ولعل مراده أن الله خص إبراهيم وقومه بأمن موحد من

عذاب الآخرة مطالقاً لا أمن الخلود فيه فقط ، ولعل سبب هذا إن صح أن الله تعالى لم يكلف قوم إبراهيم شيئاً غير التوحيد اكتفاء بتربية شرائعهم المدنية الشديدة لهم في الأحوال الشخصية والأدبية وغيرها . وقد عثر الباحثون على شريعة حمورابي الملك الصالح الذي كان في عهد إبراهيم - وباركه وأخدمه العصور كما في سفر التكوين . فإذا هي كالتوراة في أكثر أحكامها ، وأما فرض الله الحج على لسان إبراهيم فقد كان في قوم ولد إسماعيل لا في قومه السككديين ، وأما هذه الأمة فإن من موحيها من يعذبون بالمعاصي على قدرها ، لأنهم خوطبوا بشرعية كاملة يحاسبون على إقامتها . هذا - وأما حصر الأمن فيمن ذكر على الوجهين فيؤخذ من تكرار الإسناد ثلاثاً وتقديم المسند على المسند إليه الثالث ، ولولا إرادة الاختصاص لكان الكلام هكذا : الأمن للذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ، ولو قيل : للذين آمنوا الأمن لكان آكد ، وآكد منه أن يقال : الذين آمنوا . . لهم الأمن ، وآكد من هذا نص الآية ، وأما كون المراد بالظلم هنا الظلم العظيم منه فقد يدل عليه تنكيده وأما جعل هذا الظلم العظيم خاصاً بالشرك بالله تعالى اخترنا فلا يعلم من نص الآية ولكن السياق وموضوع الإيمان قد يدل عليه دلالة غير قطعية لغة كما علم مما تقدم ، ولذلك فهم بعض الصحابة ( رض ) منه العموم المطلق وهم من أهل اللسان ، فأخبرهم الرسول عليه الصلاة والسلام - وهو أعلم بما من أنزله عليه - بمعناه الدال على أنه من العام الذي أريد به الخاص ، روى أحمد والبخاري ومسلم والترمذي وغيرهم من حديث ابن مسعود أن الآية لما نزلت شق ذلك على الناس وقالوا يا رسول الله وأينما بظلم نفسه ؟ فقال ( ص ) « إنه ليس الذي تعنون ألم تسمعو أمثال العبد الصالح ( إن الشرك لظلم عظيم ) إنما هو الشرك » وروى تفسير الظلم هنا بالشرك عن أبي بكر وعمر وابن عباس وأبي ابن كعب وحذيفة وسلمان الفارسي وغيرهم من الصحابة والتابعين ( رض ) .

﴿ وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه ﴾ قيل إن الإشارة إلى كل ما تقدم في هذا السياق ، وقيل إلى الآية الأخيرة منه ، والأول أقوى وأظهر وأعم وأشمل ، والمراد بالحجة جنسها ، لا فرد من أفرادها ، أي وتلك الحجة التي تضمنها ما تقدم

( الأنعام :س ٦ ) درجات الأنبياء وغيرهم كسبية ووهبية وتفضيل نبينا عليهم ٥٨٣

من المقال ، البعيدة المرمى في إثبات الحق وتزييف الضلال ، هي حجتنا البالغة ،  
التي لا تنال إلا بهدايتنا السابغة ، أعطيناها إبراهيم حجة على قومه مستعلية عليهم ،  
قاطعة لألسنتهم ، ثم نرفع درجات من نشاء في الدرجات في الأصل مراقى السلم  
وترسع فيها فصارت تطلق على المراتب المعنوية في الخير والجاه والعلم والسيادة والرزق  
وقد فرغ الكوفيون درجات بالتنوين ، وقرأها الباقون بالإضافة إلى من نشاء ، ومعنى  
الأول نرفع من شأن من عبادنا درجات بعد أن لم يكن على درجة منها ، ومعنى الثانية نرفع  
درجات من شأننا من أصحاب الدرجات حتى تكون درجته في كل فضيلة ومنقبة أرفع  
من درجة غيره فيها ، وحكمة التراتبين ، إثبات المعنيين ، فالعلم النظري درجة كمال ،  
والحكمة العملية والعملية درجتا كمال ، وفصل الخطاب وقوة العارضة في الحجاج ،  
من درجات الكمال ، والسيادة والحكم بالحق درجة كمال ، والنبوة والرسالة أعلى من كل  
هذه الدرجات ، لأنها تشتمل عليها ، ويزيد عنها ، وكل ذلك متفاوت بفضل الله فضل  
بعض أهله على بعض فهو سبحانه يؤتي الدرجات ابتداء بإعدادوه بتوقيفه من يشاء للكسبي  
منها ، واختصاصه من يشاء بالوهمي منها ، ثم هو الذي يرفع درجات من يؤتيهم ذلك بتوفيق  
صاحب الدرجة الكسبية إلى ما ارتقى به درجته ، ويصرف موانع هذا الارتقاء عنه ،  
وإيثاره ذي الدرجة الوهبية ( النبوة ) ما لم يؤت غيره من أهلها من المناقب والآيات  
المنزلة والتكويينية وكثرة اهتمام الخلق بها ( تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض  
منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات ) وجملة نرفع استثنائية مبينة أن ما أتى الله  
إبراهيم (ص) من الحجة كان باختصاصه بأعلى درجات النبوة الوهبية ، وما ترتب  
عليها من درجات النبوة الكسبية ، وقوله تعالى بعد هذا ﴿ إِنْ رِيبَكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴾  
تذييل مقرر لمضمون ما قبله مبين لما نشأه ومتعلقه من صفات الله تعالى ، وقد وضع  
فيه اسم الرب مضافا إلى تسمية الرسل عليه الصلاة والسلام . موضع نون العظمة  
على طريق الالتفات . تذكر أنه تعالى خاتم رسله بفضل عليه وتفضيله إياه ، برفعه  
درجات على جميع رسل الله ، فهو يقول له إِنْ رِيبَكَ الَّذِي رِيبَاكَ وَأَوَّاكَ ، وعلمك  
وهذاك ، ورفع ذكرك بعبادته وكرمه ، وجعلك خاتم رسله لجميع خلائقه ، حكيم في فعله

وصنعه ، علم بشئون خلقه وسياسة عباده ، وسيريك شاهد ذلك عيانا في سيرتك مع قومك ، كما أراكه بيانا فيما كان من إبراهيم مع قومه .

وقد زعم الرازي أن هذه الآيات تدل على أن معارف الأنبياء برهم استدلالية لضرورة ، وإلا لما احتاج إبراهيم إلى الاستدلال ، وعلى أنه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا النظر والاستدلال بأحوال الخلق ، إذ لو أمكن تحصيلها بغير ذلك لما عدل عليه الصلاة والسلام إلى هذه الطريقة . وقد علم مما فسرنا به الآيات بطلان الحصر في هذين الزعمين وبطلان غيره من مزاعم النظرية في هذا المقام . والحق أن معرفة الله تعالى لا تحصل على الوجه الصحيح إلا بتعليم الوحي ، وعلم الأنبياء به ضروري لا نظري ، فقد علمهم به ما لم يكفروا يعلمون بنظرهم من المسائل ، وعلمهم ما ثبتونها به من الحجج العقلية والدلائل ، ولما كان من طرق دعوتهم إلى ما هادهم إليه ، ومن استدلالهم عليه بعد إعلامهم به ، ما هو كسبي لهم يؤدونه بنظرهم واستدلالهم ، وقد اطلعنا على نظريات فلاسفة اليونان ، وغيرهم من الفلاسفة وعلماء الكلام ، فوجدنا أكثرها في باب الإلهيات أوهام ، وقد اعترف الرازي نفسه بذلك في آخر عمره ، وندم على ما فرط فيه ، ولنا بيتان في هذا المقام ، قلناهما في أيام تحصيل علم الكلام

يأيها الرجل الذي هو جاهد في الفلسفة  
ماذا يروك من تعللها وأكثرها سفة

(٨٥) وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا ، وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ ، وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ ، وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (٨٦) وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ (٨٧) وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ (٨٨) وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٨٩) ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ

يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ، وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحِطَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٩٠)  
 أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ  
 بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيَكْفُرُنَّ بِهَا (٩١) أُولَئِكَ  
 الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدْمِهِمْ آقَدَتْهُ ، قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ  
 إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ .

بين الله تعالى في الآيات السابقة لهذه بعض مآرعة به من درجات إبراهيم (ص)  
 ثم بين في هذه فضله ونعمه عليه في حسبه ونسبه، وأعلاما جعل الكتاب والحكم والنبوّة  
 في ذريته ، فقال ﴿ووهبنا له إسحق ويعقوب كلا هدينا﴾ أى ووهبنا لإبراهيم بآية  
 منا إسحق نبيا من الصالحين ، ومن وراء إسحق ولده يعقوب نبيا نجييا منجيا  
 الأنبياء والمرسلين ، وهدينا كلا منهما كما هدينا إبراهيم بما آتيناهما من النبوة والحكمة  
 وقوة الحجّة . وتقديم «كلا» على «هدينا» لإفادة اختصاص كل منهما بما ذكر من  
 الهداية على سبيل الاستقلال لا التبعية، لأن كلا منهما كان نبيا ، هاديا مهديا ، وإنما ذكر  
 اسحق من ولدى إبراهيم دون إسماعيل ، لأنه هو الذى وهبه الله تعالى له بآية منه بعد  
 كبر سنه ويأس امرأته سارة على عقمها جزاء لإيمانه وإحسانه ، وكال إسلامه لربه  
 وإخلاصه ، بعد ابتلائه بذبح ولده إسماعيل ، واستسلامه لأمر ربه فى الرؤيا من غير تأويل  
 ولم يكن له ولد سواه على كبر سنه ، وقد ولد له من سرية شابة ، ولذلك قال تعالى بعد  
 ذكر قصة الذبح من سورة الصافات ( وبشرناه بإسحاق نبيا من الصالحين )  
 وسنين حكمة تأخير ذكر إسماعيل وذكره مع من ذكر من الرسل (ع) وقال  
 المفسرون والمؤرخون أن كلمة (إسحاق) معناها (الضحك) وقيل إن معناها  
 الحرفى (يضحك) وقالوا إنه ولد ولأبيه مائة واثنى عشرة سنة ، ولأمه تسع وتسعون  
 سنة ، وأنه عاش مائة وثمانين سنة وقال بعض علماءهم أن معنى كلمة (يعقوب)  
 الحرفى «يمسك العقب» أى يمتثل أو يأخذ خلسته .

﴿ ونوحاً هدينا من قبل ﴾ أى هدينا جده نوحاً هديناه من قبل إبراهيم إلى مثل ما هديناه إبراهيم وذريته من النبوة والحكمة ، وإرشاد الخلق وتلقين الحجة قيل إن اسم ( نوح ) من مادة النوح العربية والمشهور أنه أعجمي ، قال السكرماني معناه بالعربية ( الساكن ) وقال مؤرخو أهل الكتاب أن معناه ( راحة ) وأما قوله تعالى ﴿ ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهرون وكذلك نجزي المحسنين ﴾ وذكرنا ويحيى وعيسى وإلياس كل من الصالحين \* وإسماعيل وإليسع ويونس ولوطا ، وكلا فضلنا على العالمين ﴿ فهو عطف على « ونوحاً هدينا » أى هدينا من ذريته داود وسليمان الخ وقد جزم ابن جرير شيخ المفسرين بأن الضمير في ذريته لنوح وتابعه على ذلك بعض المفسرين واحتجوا بأنه أقرب في الذكر وبأن لوطاً ويونس إيسا من ذرية إبراهيم ، وزاد بعضهم أن ولد المرء لا يعد من ذريته فلا يقال إن إسماعيل من ذرية إبراهيم ، وهذا القول لا يصح لتصريح أهل اللغة بأن الذرية النسل مطلقاً . وأخذ بعضهم من قوله تعالى ( وآية لهم أنا حملنا ذريتهم في الفلك المشحون ) أن الذرية تطلق على الأصول كما نطلق على الفروع وذلك بناء على أن المراد بالفلك المشحون سفينة نوح . وقال بعضهم إن الذرية هنا للفروع القدرة في أصلاب الأصول ، والقول الآخر في الفلك المشحون ، أنه سفينة التجارة التي كان المخاطبون يرسلون فيها أولادهم يتجرون .

وذهب سائر المفسرين إلى أن الضمير عائد إلى إبراهيم لأن الكلام في شأنه ، وما أتاه الله تعالى من فضله ، وإنما ذكر نوحاً لأنه جده ، فهو لبيان نعم الله عليه في أفضل أصوله ، تمهيداً لبيان نعمه عليه في الكثير من فروعه ، ويزاد على ذلك أن الله جل الكتاب والنبوة في نسلهما معاً ، منفرداً ومجتمعا كما قال تعالى في سورة الحديد ( ولقد أرسلنا نوحاً وإبراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب ) وقال بعض هؤلاء إن يونس من ذرية إبراهيم ، وإن لوطاً ابن أخيه وقد هاجر معه فهو يدخل في ذريته بطريق التغليب ، وبعد منها بطريق التجوز انتهى يسمون به العم أباً ، وتقدم بيان هذا التجوز في الكلام على أبي إبراهيم (ص) في فاتحة تفسير هذا السياق

وقد ذكر الله تعالى في هذه الآيات الثلاث أربعة عشر نبياً لم يرتبهم على حسب

تاريخهم وأزمانهم لأنه أنزل كتابه هدى وموعظة لا تاريخاً - ولا على حسب فضلهم ومناقبهم لأن كتابه ليس كتاب مناقب ومدائح وإنما هو كتاب تذكرة وعبرة ، وقد جعلهم ثلاثة أقسام لمعان في ذلك جامعة بين كل قسم منهم .

فالقسم الأول داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون ، والمعنى الجامع بين هؤلاء أن الله تعالى أتاحهم الملك والأمانة ، والحكم والسيادة ، مع النبوة والرسالة وقد قدم ذكر داود وسليمان وكانا مـاكين غنيين منعمين ، وذكر بعدهما أيوب ويوسف وكان الأول أميراً غنياً عظيماً محسناً والثاني وزيراً عظيماً وحاكماً متصرفاً ، ولكن كلا منهما قد ابتلى بالضراء فصبر كما ابتلى بالسراء فشكر ، وأما موسى وهارون فكانا حاكمين ولكنهما لم يكونا ملكين ، فكل زوجين من هؤلاء الأزواج الثلاثة بمقتضى الترتيب بين الأزواج على طرق التدلي في نعم الدنيا ، وقد يكون على طريق الترقى في الدين فداود وسليمان كانا أكثر تمتعاً بنعم الدنيا ودونهما أيوب ويوسف ودونهما موسى وهارون والظاهر أن موسى وهارون أفضل في هداية الدين وأعباء النبوة من أيوب ويوسف وأن هذين أفضل من داود وسليمان بجمعهما بين الشكر في السراء والصبر في الضراء ، والله أعلم وقد قال تعالى بعد ذكر هؤلاء « وكذلك نجزي المحسنين » أي بالجمع بين نعم الدنيا ورياستها بالحق ، وهداية الدين وإرشاد الخلق ، وهذا كما قال الله تعالى في أحدهم يوسف ( ١٢ : ٢٢ ) ولما بلغ أشده آتيناها حكماً وعلماً وكذلك نجزي المحسنين ) فهو جزاء خاص بعضه معجل في الدنيا ، أي ومثل هذا الجزاء في جنسه يجزي الله بعض المحسنين بحسب إحسانه في الدنيا قبل الآخرة ، ومنهم من يرجى جزاءه إلى الآخرة .

والقسم الثاني : ذكر يا ويحيى وعيسى وإلياس ، وهؤلاء قد امتازوا في الأنبياء عليهم السلام بشدة الزهد في الدنيا والإعراض عن لذاتها ، والرغبة عن زينتها وجاها وسلطانها ، ولذلك خصهم هنا بوصف الصالحين ، وهو أليق بهم عند مقابلةهم بغيرهم ، وإن كان كل نبي صالحاً ومحسناً على الإطلاق .

والقسم الثالث : إسماعيل واليسع ويونس ولوطا ، وآخر ذكرهم لعدم الخوصية إذ لم يكن لهم من ملك الدنيا أو سلطانها ما كان للقسم الأول ولا من المبالغة في

الإعراض عن الدنيا ما كان للقسم الثاني ، وقد قفى على ذكرهم بالتفضيل على العالمين الذى جعله الله تعالى لكل نبي على عالمي زمانه ، فمن كان من النبيين منهم منفرداً في عالم أو قوم كان أفضلهم على الإطلاق وما وجد من نبيين فأكثر في عالم أو قوم فقد يكون مع تفضيلهم على غيرهم متفاضلين في أنفسهم ، فلا شك أن إبراهيم أفضل من لوط المعاصر له ، وأن موسى أفضل من أخيه هارون الذى كان وزيره وأن عيسى أفضل من ابن خالته يحيى ، صلوات الله عليهم أجمعين . وسيأتى ذكر بعضهم في بعض السور مفصلاً وفي بعضها مختصراً ، ولذلك نرجي الكلام على كل منهم إلى تفسير تلك السور . والله المسئول أن يوفقنا لتفسيرها وإتمام تفسير الكتاب العزيز على ما يحب ويرضى عز وجل

وهذا البيان لترتيب هؤلاء الأنبياء ونكتة ما ذيل به كل قسم منهم هو مما فتح الله به علينا لم نعلم أن أحداً سبقنا إليه ، ولكن حرم بعضهم حوله فلم يقع عليه ، وقد قال صاحب روح المعاني وهو أفضل المفسرين المتأخرين ، وناهيك بسعة اطلاعه على أقوالهم وأقوال المتقدمين : « ولم يظهر لى السرفى ذكر هؤلاء الأنبياء العظام عليهم من الله تعالى أفضل الصلاة وأكمل السلام ، على هذا الأسلوب المشتمل على تقديم فاضل على أفضل ، ومتأخر الزمان على متقدم به وكذا السرفى التقرير أولاً بقوله تعالى « وكذلك نجزي » الخ وثانياً بقوله سبحانه « كل من الصالحين » والله تعالى أعلم بأسرار كلامه » اه والله الحمد الذى يختص بفضله ورحمته من يشاء وقد يؤتى مفضولاً مالا يؤتى أفضل الفضلاء .

ونذكر هنا من مباحث اللفظ والقراءات أن القراء اختلفوا في قراءة اسم ( اليسع ) فقرأه الجمهور بلام واحدة محركا بوزن ( اليمين ) القطر المعروف . وقرأه حمزة والكسائي بلامين أدغمت إحداهما في الأخرى بوزن ( الضيغم ) قال بعض المفسرين أن اليسع معرب الاسم العبراني يوشع فهو اسم أعجمي دخلت عليه لام التعريف على خلاف القياس وقارنت النقل فجعلت علامة التعريب فلا يجوز مفارقتها له كاليزيد الذى دخلت عليه في الشعر . وقيل إنه اسم عربي مقول من ( يسع ) مضارع ( وسع ) وأقول الأقرب أنه تعريب ( اليسع ) وهو أحد أنبياء بنى إسرائيل وكان خليفة إلياس



(إيليا) ومن المهود في نقل العبري إلى العربي إبدال الشين المعجمة بالمهملة ، وقد استدلل بعضهم بذكر عيسى في ذرية إبراهيم أو نوح على أن لنظ الذرية يشمل أولاد البنات وذكر الرازي أن الآية تدل على أن الحسن والحسين من ذرية رسول الله (ص) قال . ويقال أن أبا جعفر الباقر استدلل بهذه الآية عند الحجاج بن يوسف ذكر ذلك الآلوسي وقال وأورد عليه أنه (أى عيسى) ليس له أب يصرف إضافته إلى الأم إلى نفسه فلا يظهر قياس غيره عليه في كونه ذرية لجدته من الأم وتنبأ بأن مقتضى كونه بلا أب أن يذكر في حيز الذرية وفيه منع ظاهر والمسألة خلافية . ذكر أن موسى الكاظم (رض) احتج بالآية على الرشيد ثم ذكر نقلا عن الرازي استدلال الباقر بها وبآية المباهلة قال : وادعى بعضهم أن هذا من خصائصه صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقد اختلف افتاء أصحابنا في هذه المسألة والذي أميل إليه القول بالدخول اهـ

وأقول في الباب حديث أبي بكرة عند البخاري مرفوعا « إن ابني هذا سيد » يعنى الحسن ولنظ ابن لايجرى عند العرب على أولاد البنات ، وحديث عمر في كتاب معرفة الصحابة لأبى نعيم مرفوعا وكل ولد آدم فإن عصبتهم لأبيهم خلا ولد فاطمة فإنى أنا أبهم وعصبتهم » وقد جرى الناس على هذا فيقولون في أولاد فاطمة (عم) أولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبنائه وعترته وأهل بيته .

واستدلوا بتفضيل من ذكر من الأنبياء على العالمين على تفضيل الأنبياء على الملائكة بناء على أن العالم اسم لما سوى الله تعالى وفيه نظر فإن العالمين في مثل هذه الآية لا يفهم منه إلا الناس أو الأقوام من الناس فهى كالأيات الناطقة بتفضيل بنى إسرائيل على العالمين ولم يخطر في بال أحد قرأها أو فسرهما أنها تدل على تفضيلهم على الملائكة ومثلها قوله تعالى حكاية عن قوم لوط (أو لم تنهك عن العالمين) وقوله في إبراهيم (ونجيناه لوطا إلى الأرض التى باركنا فيها للعالمين) وهى أرض الشام بارك الله فيها لمن يسكنها من الناس لا الملائكة وغيرهم من عالم الغيب .

ومن آياتهم وذرياتهم وإخوانهم ﴿ أى وهدينا من آباء من ذكر من الأنبياء أى بعض آباءهم وذرياتهم وإخوانهم ، ومن المعلوم أن بعض هؤلاء الأقربين لم

يهتد يهدى ابنه أو أبيه أو أخيه من الأنبياء كآبى إبراهيم وابن نوح . قال تعالى فى سورة الحديد ( ولقد أرسلنا نوحا وإبراهيم وجعلنا فى ذريتهما النبوة والكتاب فمنهم مهتد وكثير منهم فاسقون ) وقيل إن العطف هنا على ما قبله مباشرة - أى وفضلنا بعض آبائهم وذرياتهم وإخوانهم وهم الذين اهتدوا بهديهم على غيرهم من عالمى زمانهم الذين لم يهتدوا مثلهم ( واجتبتناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم ) وهذا عطف على ( فضلنا ) أى وفضلناهم واختربناهم واصطفايتناهم بالاجتباء وهو افتعال من جيت المأل والماء فى الخوض والثرات الماخخذ فى اليعاء - إذا - جمعت ما تختاره منها ، ولذلك قال الرأىب الاجتباء . الجمع على طريق الاصطفاء ( ثم قال ) واجتباء الله العبد تخصيصه إياه بنىض إلهى يتحصل له منه أنواع من النعم بلا سعى من العبد ، وذلك للأنبياء ، وبعض من يقاربهم من الصديقين والشهداء ، ثم أورد الآيات فى ذلك ومنها الآية التى نفسرها ، وقد أعيد ذكر الهداية لبيان متعلقها وهو الصراط المستقيم ، على ما فيه من التأكيد وليرتب عليه قوله .

( ذلك هدى الله يهدى به من يشاء من عباده ) أى ذلك الهدى إلى صراط مستقيم ، وهو ما كان عليه أولئك الأخيار مما ذكر من الدين القويم ، والفضل العظيم هو هدى الله الخاص الذى هو وراء جميع أنواع الهدى ، العام كهدى الخواص والعقل والفوجدان ، لأنه عبارة عن الإيصال بالفعل إلى الحق والخير على الوجه الذى يؤدى إلى السعادة وقد تقدم شرح ذلك فى تفسير سورة الفاتحة وقوله « يهدى به من يشاء من عباده » يقع على درجتين هداية ليس لصاحبها سعى لها ولا هى مما ينال بكسبه وهى النبوة المشار إليها بقوله تعالى ( ووجدك ضالا فهدى ) وهداية قد تنال بالكسب والاستعداد مع اللطف الإلهى والتوفيق لنيل المراد ، وقد تقدم كلام بهذا المعنى فى هذا السياق ( ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون ) أى ولو فرض أن أشرك بالله أولئك المهديون المجتوبون ، لحبط أى بطل وسقط عنهم ثواب ما كانوا يعملون بزوال أفضل آثار أعمالهم فى أنفسهم ، الذى هو الأساس لما رفع من درجاتهم ، لأن توحيد الله تعالى لما كان منتهى الكمال المزمى للأففس ، كان ضده وهو الشرك منتهى البقص والفساد المدسى لها ، وبالفقد لقطرتها ، فلا

يبقى معه تأثير نافع لعمل آخر فيها ، يمكن أن يترتب عليه نجاحها وفلاحها .

أولئك الذين أتيتهم الكتاب والحكم والنبوة ، ذهب ابن جرير والرازي إلى أن الإشارة في أولئك إلى من ذكر في الآيات من أنبياء الله تعالى ورسله ، وذهب آخرون إلى شمولها من ذكر مدحهم إجمالاً من آياتهم وذرياتهم وإخوانهم . وتلك ابن جرير أن المراد بالكتاب ما ذكر في القرآن من صحف إبراهيم وموسى وذريرته وداود وإسماعيل عيسى ، وأن المراد بالحكم فهم بالكتاب ومعرفة ما فيه من الأحكام ، وروى عن مجاهد أن الحكم هو اللب ( قال ) وعنى بذلك مجاهد إن شاء الله ما قمت ، لأن اللب هو العقل ، فكأنه أراد أن الله آتاهم العقل بالكتاب وهو بمعنى ما قلنا من أنه الفهم به اهـ . وم يروى عن السلف في تفسير الحكم غير هذا القول عن مجاهد . والحكم يطلق في أصل اللغة على حتم لعقل بإثبات شيء أو نفيه عنه قطعاً وهو العلم اليقيني بالمعنى اللغوي الذي ينادى من قبل وهو يستلزم فقه المعلوم وفهم سره وحكمته فهو بمعنى الحكمة والفلسفة ، ويطلق على القضاء لخصم على خصم بأن هذا حقه أو ليس بحقه ، وقال الراغب : والحكم بالشيء أن تقضى بأنه كذا سواء ألزمت ذلك غيرك أو لم تلزمه ، وقال صاحب اللسان : والحكم العلم والفقه والقضاء بالعدل وهو مصدر حكم يحكم ( كنصر ينصر ) ثم نقل عن ابن سيده أن الحكم القضاء وجهه أحكام ولم ينفده بالعدل ، وعن الأزهري أنه القضاء بالعدل . وقول ابن سيده هو الظاهر لقوله تعالى ( وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ) والمعنى الأصلي لهذه المادة المنع . قال في اللسان : والعرب تقول حكمت وأحكمت وحكمت ( بالتشديد ) بمعنى منعت ورددت ، ومن هذا قيل لأحكام بين الناس حاكم لأنه يمنع الظالم من الظلم . وذكر كغيره من ذلك حكمة اللجام بالتحريك وهي حديدة اللجام التي توضع في حنك الدابة لأنها تردّها وتكبحها . وأقول إن الحكم بمعنى العلم الخزم وقفه الأمور - وهو حكمة بالفيه معنى المنع أيضاً وهو منع الاحتمالات وانظرون فمن ليس له حكم جازم في المسألة لا يكون عالماً بها . وما يقال في المسألة الواحدة يقال في كل علم وفن ، وكذا منع العالم بالحكيم من مخالفة مقتضى العلم ، ومن الواضح الجلي أن كل نبي من الأنبياء قد آتاه الله الحكم بهذا

المعنى - أى العلم الصحيح والفقه فى أمور الدين وشؤون الإصلاح ، وفهم الكتاب الذى تعبد به ، سواء أنزله عليه أم أنزله على غيره . وإنما اخص بعضهم بإيتائه الحكم صبياء ، كيحيى وعيسى ولعل المراد به ملكة الحكم الصحيح فى الأمور وأما الحكم بمعنى القضاء والتفصل فى الخصومات فلم يؤت إلا لبعض الأنبياء ، فإذا كان المشار إليه بقوله ( أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة ) من ذكرت أسماءهم من الأنبياء فمما قبله من الآيات فالأظهر أن المراد بالحكم فيها التفصل فى الخصومات والقضاء بين الناس لأنه أخص ويستلزم العلم والفقه - وكذلك النبوة - وتكون هذه العطايا الثلاثة مرتبة على حسب درجات الخصوصية ، فإن الثابت والأمر الواقع أن بعض أولئك النبيين أوتى الثلاث كإبراهيم وموسى وعيسى وداود ، ومنهم من أوتى الحكم والنبوة كالأنبياء الذين كانوا يحكمون بالتوراة ، ومنهم من لم يؤت إلا النبوة فقط . فإذا جعلنا الحكم بمعنى الفهم والعلم . كانت الآية غير مبينة لهذه العطية العظيمة ، ومن شواهد القرآن على استعمال الحكم بمعنى القضاء قوله تعالى ( ياداود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق ) وقوله فى داود وسليمان معا ( ٢٤ : ٧٩ وكلا آتينا حكما وعلما ) وقوله فى يوسف ( ١٢ : ٢٢ آتيناه حكما وعلما ) وأما قوله تعالى حكاية عن موسى ( ٢٦ : ٢٠ فوهب لى ربي حكما وجعلنى من المرسلين ) فهو أظهر فى هذا المعنى وإن تأخر القيام به عن القيام بأمر الرسالة التى تأخر القيام بها عن جعله رسولا ، فإن كلا منهما وقع فى وقته المناسب له . وتفسير بعضهم للحكم هنا بالنبوة ضعيف للاستغناء عنه بذكر الرسالة . ومثاله قوله تعالى حكاية عن إبراهيم ( ٢٦ : ٨٣ رب هب لى حكما ) فإنه دعا هذا الدعاء وهو رسول عليهم بعد محاجة قومه ، فلم يبق إلا أنه طلب الحكم بمعنى الحكومة والسلطة . ومن الشواهد على استعمال الحكم بمعنى العلم وقعه القلب قوله تعالى فى يحيى ( ١٩ : ١٣ وآتيناه الحكم صبيا ) وقوله فى شاز التوراة ( يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا ) وهذه الثلاث مرتبة على حسب خصوصيتها . فكل من أوتى الكتاب أوتى الحكم والنبوة ، وكل من أوتى الحكم من ذكر كان نبيا ، وما كل نبي منهم كان حاكما ولا صاحب كتاب منزل . وهذه مراتب الفضل بينهم ، صلوات الله وسلامه عليهم ، وإذا استعملنا الحكم بمعنىة على مذهب من يجوز ذلك

في مشترك كان على التوزيع فإن كل نبي أوتي الحكم بمعنى العلم والفقه والفهم ، ومأوتيه  
إلا بعضهم بمعنى القضاء بين الناس كما تقرر وتكرر .

وأما إذا جرينا على القول بأن المأوتى إليهم في الآية هم أولئك النبيون ومن ذكر  
من آبائهم وذرياتهم وإخوانهم فالخاجة إلى استعمال المشترك في معنييه أقوى ، فإن  
بعضهم كان نبياً غير حاكم ، وبعضهم كان عالماً حاكماً غير نبي ، وبعضهم عالماً حاكماً  
غير حاكم ولا نبي ، ويكون إتياء الكتاب أعم من إتيائه ، فإن أمة الرسول الذي أنزل  
عليه الكتاب بإتيائه إليه يقال إنها قد أعطيت الكتاب ، وآيات القرآن باطقة بذلك  
بل يقال أيضاً أن الكتاب أنزل إليهم وعليهم كما نص في سورتي البقرة وآل عمران  
فلا نزال على الرسل عبارة عن الوحي إليهم ، والانزال على الأمم عبارة عن مخاطبتهم  
بما أنزل على رسلهم لهدايتهم . ويؤيد هذا الوجه في تفسير الآية قوله تعالى  
( ٤٥ : ١٥ ) ولقد آتينا نبي إسرائيل الكتاب والحكم والنبوة ( الآية ) .

ثم قال تعالى مبيناً وجه العبرة بما ذكر له مخاطبين بالقرآن ﴿ فإن يكفر بها هؤلاء ﴾  
فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين ﴿ أى فإن يكفر بهذه الثلاث - الكتاب  
والحكم والنبوة - هؤلاء المشركون من أهل مكة ، وقد خصوا بدعوتهم إلى الإيمان  
بها قبل غيرهم ، إذ أوتيتها على الوجه الأكمل رسول منهم ، فقد وكلنا بأمر عايتها ، ووفقنا  
للإيمان بها وتولى نصر الداعي إليها ، قوما كراما ليسوا بها بكافرين ، بل منهم من  
آمن ومنهم من سيئ من عندما يدعى ، أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم  
عن ابن عباس في قوله « فإن يكفر بها هؤلاء » يعنى أهل مكة ، يقول أن يكفروا  
بالقرآن ( أى الجامع لما ذكر كله لرسول الله ) « فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين »  
يعنى أهل المدينة والأنصار . وروى مثله عبد بن حميد عن سعيد بن المسيب . وروى  
عن قتادة تفسير من يكفر بها بأهل مكة كفار قريش ، وتفسير الموكلين بها بالأنبياء  
الثمانية عشر الذين ذكرهم الله تعالى هنا . وعن أبي رجاء الطاردي تفسير الموكلين  
بها بالملائكة . هذا هو المأثور ، الذى اقتصر عليه في الدر المنثور . وروى ابن جرير  
نحو قول ابن عباس عن الضحاك والسدى وابن جريج ، وذهب بعض المفسرين إلى  
« تفسير القرآن الحكيم » « ٣٨ » « الجزء السابع »

أن الموكلين بها هم أصحاب رسول الله (ص) مطلقا، وقيل كل من يؤمن به وقيل الفرس والختار عندنا أنهم جميع الصحابة فإن المهاجرين قد كانوا أول من آمن بها، وصبر على بلائها، وكانوا بعد الهجرة في مقدمة الأنصار، في كل عمل وكل جهاد، ولكن الأنصار مقصودون بالذات، لأن القوة والمنعة لم تكن إلا بهم، ولذلك قال «ليسوا بها بكافرين» فإن الأنصار لم يكونوا عند نزول هذه السورة مؤمنين - أما تفسير القوم الموكلين بها بمن ذكر من الأنبياء فقد اختاره ابن جرير واحتج بأن الكلام السابق واللاحق فيهم فالكلام في الأثناء ينبغي أن يكون فيهم كذلك. وتبعه الزمخشري قضية وحجة. ونقله الرازي عن الحسن واختيار الزجاج. والمعنى أنه تعالى وكل بها من ذكر في أزمتهم ولعل من هؤلاء من يريد بتوكيل أولئك النبيين المرسلين بها ما أخذ الله من العهد عليهم في قوله (٣ : ٨١) وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة الآية ولم يصرحوا بذلك. وأما تفسير القوم بالملائكة فقد استبعده الرازي معللا ذلك بأن اسم القوم قلما يقع على غير بني آدم، ونقول إن السياق هنا يدل على قوم كرام من بني آدم بدليل التنكير وإن أطلق لفظ القوم على الجن في التنزيل، ولا يتنافى ذلك وقوعه في سياق الكلام عن الأنبياء فإن قصص الأنبياء لم تذكر إلا لإقامة الحجة بها على الكافرين، والهداية والعبارة للمؤمنين. ووصفهم بأنهم ليسوا بها بكافرين، وصف لقوم حاضرين، منهم المؤمن بالقوة والمؤمن بالفعل، ووصف الأنبياء السابقين بذلك لا يظهر له وجه

### ﴿ رؤيا مبشرة لا مغررة ﴾

بعد كتابة ماتقدم بزهاء شهر رأيت في الرؤيا نفر من أهل بلدنا (طرابلس الشام) مقبلين في عمام وأقبية من الحرير النفيس، وأنا جالس مع أناس، فقال أحدهم هذا فلان وذكر اسم رجل كان زعيما لطائفة كبيرة من الرجال المعروفين بالشجاعة والنجدة فقمنا له وسلمنا عليه وعلى من معه، ففاجئنا نبأ عظيم موضوعه أنه قد ظهر في هذه الأيام مصداق قوله تعالى (فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين) قالوا ألم تعلموا بذلك؟ قلنا لا، قالوا إن هذه مسألة عظيمة قد عرفت في أوربة وذكر في بعض جرائدها - وظننت أنه كان معهم شيء من الجرائد - وقد اهتم لها فلان باشا - وذكر رئيس وزراء الدولة العثمانية - وسافر لأجلها

فصرت أفكر في هذه الكلمة الأخيرة والمراد منها . قلت في نفسي أيت شعري هل سخر الله للعلة الإسلامية قوما ينصرونها غير المدعين لذلك؟ ومن هؤلاء القوم الذين لم نعلم من خبرهم هذا شيئا؟ وما معنى اهتمام الوزير وسفره من العاصمة لأجابه؟ وإلى أين سافر؟ وهل يريد أن يكون مع هؤلاء القوم وحده أو مع أحد من شيعته كما تقتضيه السياسة أم فر منهم؟ وقد اتسعت خواطري في ذلك بما لا حاجة إلى ذكره وأردت أن أسأل الجماعة الخبيرين عن ذلك فاستيقظت قبل أن أفعل وكان ذلك في وقت السحر وقد تذكرت قرب عهدي بتفسير الآية عندما قصصت رؤياي فحسبتهما من الميشرات بأن الله تعالى قد يسخر للإسلام من غير الكافرين من ينصره ويصلح ما أفسد فيه أهله وغير أهله ، ويعدون بناء ما هدم من شرعه ، ورفع عماد ما ثل من عرشه ، ولو بإزالة العلل والموانع وتمهيد السبيل لذلك . وقد يكون ذلك على وجه غير ما ينتظره الجماهير . من ظهور المهدي بعد أن خابت الآمال في كثير من أدعياء المهديّة . وإذا كان الله قد أرانا في تاريخنا مصداق قول رسوله « إن الله تعالى ليؤيد هذا الدين بالرجل القاجر » وقوله « إن الله تعالى ليؤيد الإسلام برجال ما هم من أهله »<sup>(١)</sup> أفيضيق على فضله أن يكون مضمون هذه الآية عاما مكررا أو يؤيد الله الإسلام بقوم ليسوا بكافرين كملاحدة هذا العصر المعروفين ، ولا كالصحابة مؤمنين كاملين ، بل بين ذلك كخيار هذا العصر من المسلمين ؟ وبهذا يظهر من السرفي وصف القوم في الآية بعد الكفر ما هو أعم مما ذكر من قبل فافهم .

﴿ أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ﴾ الهدى ضد الضلال وهو يطلق في مقام الدين على الطريق الموصل إلى الحق وهو الطريق المستقيم الذي نظليه في صلاتنا وعلى سلوكك ذلك الطريق والاستقامة في السير عليه ، وقال الراغب : الهدى والهداية في موضوع اللغة واحد ولكن قد خص الله عز وجل لفظة الهدى بما تولاه وأعطاه واختص هو به دون ما هو إلى الإنسان اه وهو لا يصح مطردا . والافتداء في اللغة السير على سنن من يتخذ قدوة أي مثالا يتبع . قال في

(١) روى الشيخان الأول عن أبي هريرة في ضمن حديث ورواه الطبراني عن عمرو بن النعمان بن مقرن بسند صحيح وروى الثاني عن ابن عمر بسند ضعيف

اللسان : يقال قدوة وقدوة لما يقتدى به ، ابن سيده : القدوة والقدوة ما تسنت به ثم قال : وقد اقتدى به والقدوة الأسوة اه والصواب أنها بقتايش القاف بعدها ينبغي أن نعلم ما يكون به الاقتداء وما لا يكون ولا سيما اقتداء النبي المرسل ، بالشرع الأكمل ، بغيره ممن لو كان حياً لما وسعه إلا اتباعه ، فَمَا الْعِلْمُ بِتَوْحِيدِ اللَّهِ وَتَنْزِيهِهِ وَإِبْثَابِ صِفَاتِ الْكَمَالِ لَهُ وَبَسَائِرِ أَصُولِ الدِّينِ وَعَقَائِدِهِ كَالْإِيمَانِ بِالْمَلَائِكَةِ وَأَمْرِ الْبَعْثِ وَالْجَزَاءِ فَكُلُّ ذَلِكَ مَا أَوْحَاهُ اللَّهُ تَعَالَى إِلَى رَسُولِهِ عَلَى أَكْمَلِ وَجْهِهِ فَكَانَ عِلْمًا مُضْرُورًا يَا وَرَهَانِيًّا لَهُ كَمَا تَقْدُمُ تَقْرِيرُهُ مِنْ عَهْدٍ قَرِيبٍ ، فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يُؤْمَرَ بِالْإِقْتِدَاءِ فِيهِ مِنْ قَبْلِهِ وَلَا هُوَ مِمَّا يَقَعُ فِيهِ الْإِقْتِدَاءُ .

وقوله تعالى له (ص) (١٦ : ٣٣) ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين) معناه أن الملة التي أوحاها إليه وأمره باتباعها وهي العقيدة وأصل الدين هي ملة إبراهيم ، وإنما يتبعها لأمر الله لا لأنها ملة إبراهيم . إذ ليست مما علمه من إبراهيم بالتلقي عنه لأنه لم يكن في عصره ، ولا بالنقل لأنه لم يكن (ص) ناقلاً ذلك عن العرب ، وإن كان من المشهور المتواتر عند العرب أن إبراهيم (ص) كان موحداً حنيفاً . وأما الشرائع العملية فلا يقتدى فيها الرسول بأحد أيضاً وإنما ينبغي لأن الله أمره باتباعها - ذلك بأن الرسول لا يتبع في الدين إلا ما أوحى إليه من حيث أنه أوحى إليه . وقد تقدم مما فسرنا من هذه السورة فيه قوله تعالى حكاية عن رسوله بأمره (أن اتبع إلا ما يوحى إلي) ومثله في أواخر سورة الأعراف (٧ : ٢٠٣) وقال تعالى (٤٥ : ١٨) ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها) الآية ومواقفة رسول لمن قبله في أصول الدين وبعض فروعه لا يسمى اقتداء ولا تأسيًا وإنما يكون التأسي به في طريقته التي سلكها في الدعوة إلى الدين وإقامته ومن الشواهد على هذا قوله تعالى (٦٠ : ٤) قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم وما تعبدون من دون الله (الآية) - فانه تعالى أرشد المؤمنين إلى التأسي بإبراهيم ومن آمن معه وجعلهم قدوة لهم في سيرتهم العملية التي كانت من هدى الله تعالى لهم وهي البراءة من معبودات قومهم ومنهم ما داموا عابدين لها ولما كان وعد إبراهيم لأبيه بالاستغفار له وهو مشرك ليس من هذا الهدى بل كان مسألة شاذة لها سبب خاص استثنائها تعالى من التأسي به فقال (إلا قول



إبراهيم لأبيه (لأستغفرن لك) الخ .

فمضى الجملة على هذا : أولئك الأنبياء الثمانية عشر الذين ذكرت أسماؤهم في الآيات الماثلة آنفاً ، والموصوفون في الآية الأخيرة بإيتاء الله إياهم الكتاب والحكم والنبوة ، هم الذين هداهم الله تعالى الهداية الكاملة فبهداهم دون ما يغايروه ويخالقه من أعمال غيرهم وهفوات بعضهم اقتدى أيها الرسول فيما يتناوله كسبك وعملك مما بعثتك به من تبليغ الدعوة وإقامة الحجبة ، والصبر على التكذيب والجحود ، وإيذاء أهل العناد والجحود ومقلدة الآباء والجذود ، وإعطاء كل حال حقه من مكارم الأخلاق وأحاسن الأعمال ، كالصبر والشكر ، والشجاعة والحلم ، والايثار والزهد ، والسخاء والبذل والحكم بالعدل ، الخ ( ١١ : ١١٩ ) وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك - ٦ : ٣٥ ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتى أتاهم نصرنا ولا مبدل لكلمات الله ، ونقد جاءك من نبي المرسلين \* ٤٦ : ٣٤ فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل ولا تستعجل لهم ) فأما قوله تعالى له في آخر سورة ن ( ٦٨ : ٤٨ ) فاصبر لحكم ربك ولا تكن كصاحب الحوت إذ نادى وهو مكظوم ) - وصاحب الحوت هو يونس أحد هؤلاء الأنبياء الثمانية عشر - فالتبى فيه مما دل عليه الحصر بتقديم « بهداهم » على « اقتده » كما تقدم فإن هذه الحالة لم تكن من الهدى الذى هدى الله يونس إليه ، بل هفوة عاقبه الله عليها ثم تاب عليه ، ولا يحط هذا من قدر يونس عليه السلام ، ولإزالة توهم ذلك قال (ص) « لا ينبغي لعبد أن يقول أنا خير من يونس بن متى » وقال « لا تفضلوني على يونس بن متى » أى فى أصل النبوة لأجل هفوته ، وهو كقوله « لا تفضلوا بين الأنبياء » وفيه « ولا أقول إن أحدا أفضل من يونس بن متى » وكل ذلك فى التصحيح ، والمراد منه عدم التفريق بين الرسل والأنبياء لا منع مطلق التفضيل ، فلم بهذا أن الله لم يأمر خاتم رسله بالاعتداء بكل فرد من أولئك الأنبياء فى كل عمل ، وإنما أمره أن يقتدى بهداهم الذى هداهم إليه فى سيرتهم ، سواء ما كان منه مشتركا بينهم ، وما امتاز فى الكمال فيه بعضهم ، كما امتاز نوح وإبراهيم وآل داود بالشكر ، ويوسف وأيوب وإسماعيل بالصبر ، وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس بالقناعة والزهد ، وموسى وهارون بالشجاعة وشدة العزيمة فى النهوض بالحق والله تعالى قد هدى كل

نبي ورفعه درجات في الكمال ، وجعل درجات بعضهم فوق بعض ، ثم أوحى إلى خاتم رسله خلاصة سير أشهرهم وأفضلهم وهم المذكورون في هذه الآيات وفي سائر انقرآن الكريم ، وأمره أن يقتدى بهداهم ذلك . وهذه هي الحكمة العليا لذكر قصصهم في القرآن ، وقد شهد الله تعالى بأنه جاء بالحق وصدق المرسلين وأنه لم يكن بدعامن الرسل ، فلم بهذا أنه كان مهتدياً بهداهم كلهم ، وبهذا كانت فضائله ومناقبه الكسبية أعلى من جميع مناقبهم وفضائلهم ، لأنه اقتدى بها كلها فاجتمع له من الكمال ما كان متفرقا فيهم ، إلى ما هو خاص به دونهم ، ولذلك شهد الله تعالى له بما لم يشهد به لأحد منهم فقال (٤: ٦٨) وإنك لعل خالق عظيم ) وأما فضائله وخصائصه الوهية فأمر تفضيله عليهم فيها أظهر ، وأعظمها عموم البعثة ، وختم النبوة والرسالة ، وإنما كمال الأشياء في خواتيمها ، صلى الله عليه وعليهم أجمعين . والماء في قوله « اقتده » للسكت أثبت بها في الوقف والوصل جمهور القراء ، وحذفها في الوصل حمزة والكسائي ، وقرأ ابن عامر بكسر الهاء من غير إشباع ، وهو ما يسمونه الاختلاس ، ولهم في تحريجها وجوه بعد كتابة ما تقدم راجعت أقوال المفسرين في تفسير ما به الاقتداء فرأيت إرازي خلاصها بقوله : فمن الناس من قال المراد أن يقتدى بهم في الأمر الذي أجمعوا عليه وهو القول بالتوحيد والتنزيه عن كل ما لا يليق به (أى بالله تعالى) في الذات والصفات والأفعال وسائر العقليات ، وقال آخرون المراد الاقتداء بهم في جميع الأخلاق الحميدة والصفات الرفيعة الكاملة من الصبر على أذى السفهاء والعفو عنهم . وقال آخرون المراد الاقتداء بهم في شرائعهم إلا ما خصه الدليل . وبهذا التقدير كانت الآية دليلاً على أن شرع من قبلنا يلزمنا - ثم ذكر بعد مقدمة وجيزة أن المراد : اقتد بهم في نفي الشرك وإثبات التوحيد وتحمل سفاهات الجهال في هذا الباب (قال) وقال آخرون اللفظ مطلق فهو محمول على الكل إلا ما خصه الدليل المنفصل اه وهذه الأقوال متداخلة ، وأقربها إلى الصواب ثانيها من حيث إنه مفصل ، وآخرها المجمل الذي لا يعلم المراد منه .

وقد نظم الرازي هنا جميع العقليات في سلك أصول الدين من التوحيد والتنزيه وإثبات الصفات وجميع ذلك عنده لا يمكن أن يعرفه الأنبياء ولا غيرهم إلا بنظر

العقل كما نقلناه عنه في هذا السياق مردوداً عليه ، والاقتداء في النظر والاستدلال لا يظهر له معنى وجيه فإن غايته أن يستدل بما استدل به مجموعهم أو كل فرد منهم وهو لا يصح ولم يقل به أحد ، أو أن يستدل كما استدلوا وليس هذا اقتداء ولا يصح أن يكون مراداً . وقد أورد الرازي عن القاضي في هذه المسألة اعتراضاً وضعه في غير موضعه وأجاب عنه بما هو حجة عليه لا له ، وأورد السعد على المسألة أن الواجب في الاعتقادات وأصول الدين هو اتباع الدليل من العقل والسمع فلا يجوز سيما للنبي (ص) أن يقلد غيره فيه فما معنى أمره بالاقتداء فيه ؟ وأجاب بأن اعتقاده عليه السلام حينئذ ليس لأجل اعتقادهم بل لأجل الدليل فلا معنى لأمره بذلك وجعل غيره معناه تعظيم أولئك الرسل والاعلام بأن طريقهم هو الحق الموافق للدلائل ، وهو تكلف لا يقبله التنزيل .

وأما القول بأن المراد الاقتداء بهم في فروع شرائعهم فهو أضعف الأقوال وأبعدها عن الصواب ، لما قيل من اختلافها وتناقضها وقبولها للنسخ وكون المنسوخ لم يبق هدى . بل الأمر أعظم من ذلك : إن الله بعث محمداً خاتماً للنبيين والمرسلين وأكمل لنا على لسانه دينه المبين ، وأرسله رحمة لجميع العالمين ، وأنزل عليه في أواخر ما أنزله بعد ذكر التوراة والإنجيل وأهل الكتاب (٥ : ٥١) وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيئاً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) فهذه الآية ناطقة صراحة بأن كتاب هذا الرسول (ص) مهيم ورفيق وحاكم على ما قبله من الكتب الإلهية لا تابع لشيء منها - وبأنه (ص) أمر بأن يحكم بين أهل الكتاب بما جاءه من الحق لا بما في كتبهم ولا يتبع أهواءهم إذ يود كل فريق منهم أن يحكم له بما يوافق كتبه ومذهبه ، وكل ذي دعوى أن يحكم له بما يوافق مصلحته ، على أنه لم يثبت لنبي من أولئك الثمانية عشر شريعة مفصلة إلا لموسى عليه السلام ولم يذكر الله تعالى لرسوله من تلك الشريعة إلا أحكاماً قليلة اقتضت ذكرها إقامة الحجة على اليهود وذلك بعد نزول هذه السورة المكية بسنتين ، وقد شهد القرآن على اليهود بأنهم حرفوا وبدلوا ونسوا حظاً مما ذكروا به وكذلك أهل الإنجيل شهد عليهم بأنهم نسوا حظاً مما ذكروا به

وقد أمرنا الرسول (ص) كما في صحيح البخارى بأن لا نصدق اليهود فيما يروونه من التوراة ولا نكذبهم ، فهل يمكن مع هذا أن يكون المراد بقوله تعالى (فبهذا هم اقتنوه) اقتد أيها الرسول الخاتم للنبيين ، الذى أكمل على لسانه الدين ، بالأحكام القليلة التى نوحىها إليك من أحكام التوراة بعد سنين ؟ إن الذين اخترعوا هذا القول فى الآية إنما جعلوه حجة جدلية لقول اتخذوه مذهباً وهو أن شرع من قبلنا شرع لنا . وقد فصلنا القول بطلانه وبطلان الاحتجاج بهذه الآية عليه فى تفسير آية المائدة المذكورة آنفاً (٥١:٥) فىراجع فى جزء التفسير السادس (ص ٤١٠ - ٤٢٠) وبقية تلك الأقوال التى أوردها الرازى داخله فيما ذكرناه منها ، فعمل بهذا أن ما قررناه أولاً هو الوجه الصحيح الذى يدل عليه القرآن العزيز ، بما ذكرناه من شواهد آياته فى هذا التقرير .

ولم يرد فى التفسير المأثور شيء فى هذه المسألة إلا ما أخرجه البخارى وبعض رواة التفسير عن ابن عباس (رض) أنه استدل بالآية على سجود الثلاثة عند قوله تعالى عن داود فى سورة ص (فاستغفر ربه وخر راكعاً واناب) وقال : فكان داود بمن أمر بنبيكم (ص) أن يقتدى به فسجدها داود فسجدها رسول الله (ص) قال الحافظ فى الفتح وفى النسائى من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس مرفوعاً «سجدها داود توبة ونحن نسجدها شكراً» فاستدل الشافعى بقوله شكراً على أنه لا يسجد فيها فى الصلاة لأن سجود الشاك لا يشرع داخل الصلاة . ولأبى داود وابن خزيمة والحاكم من حديث أبى سعيد أن النبى (ص) قرأ وهو على المنبر «ص» فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه ثم قرأها فى يوم آخر فتهيأ الناس للسجود فقال «إنما هى توبة نبى ولكنى رأيتم تهيأتم» فنزل وسجد وسجدوا معه فهذا السياق يشعر بأن السجود فيها لم يؤكد كما أكد فى غيرها ، وإنما ذكر الحافظ هذا فى شرح باب سجدة ص من البخارى ، وفيه عن ابن عباس أن (ص) ليس من عزائم السجود ، ونحن نستدل بما ذكر على أن النبى (ص) لم يكن يلتزم سجودها وظاهر قوله «نسجدها شكراً» يخالف استنباط ابن عباس أنه كان يسجدها اقتداءً بـ داود وإنما يظهر الاقتداء لو سجدها مثله توبة ، والخبر هو الخبر ولكنه غير معصوم والله أعلم .

## ﴿تحقيق مسألة الإيمان بالرسول إجمالاً وتفصيلاً﴾

وعدد الرسل المذكورين في القرآن

من أصول العقائد الإسلامية أنه يجب الإيمان بأن الله تعالى أرسل في كل الأمم رسلاً منهم من قص على رسولنا ومنهم من لم يقصص عليه ، وأنه يجب الإيمان بمن ذكر منهم في القرآن إيماناً تفصيلياً أي يجب معرفتهم بأسمائهم ، وصرح بعض العلماء بأن إنكار رسالة أحد منهم كفر ، وظاهر كلامهم هذا أن معرفتهم بأسمائهم من الجمع عليه العلوم من الدين بالضرورة فلا يعذر أحد بجمله إلا من كان حديث العهد بالإسلام ومن نشأ بعيداً عن بلاد المسلمين ، فمن لم يعلم أن السبع رسول الله — مثلاً — كان كافراً . ولكننا نعلم لاختبار الصحيح أن أكثر عوام المسلمين في عصرنا — ومثله ما قبله من الأعصار المشابهة له — لا يعرفون أسماء كل من ذكر في القرآن منهم إذ لا يلقنهم أحد ذلك بل نعلم لاختبار الصحيح أيضاً أن أكثر عوام الأقطار التي عرفناها لا يلقنهم أحد من أهل العلم عقائد الإسلام ، فكل ما يعلمون منها هو ما يسمعه بعضهم من بعض ، وليس هذا منه . وإذا ثبت أن هذا ليس من المعلوم من الدين بالضرورة فالذي يتجه أن لا نكفر موحداً بجمل بعض هؤلاء الرسل إذا كان يؤمن بالله وما لائكته وكتبه ورسله إجمالاً وباليوم الآخر وبالقدر وباركان الإسلام العملية وتحريم القواش ما ظهر منها وما بطن وسائر ما لا يزال معلوماً من الدين بالضرورة ، كما أننا لا نكفر من ذكر بجمل غير ذلك بما لا يخفى على العوام من أخبار القرآن وأحكامه وآدابه كخبر أهل سبا وحكم إرث الكلاله وأدب الاستئذان والسلام لدخول بيوت الناس ، وأما من جحد شيئاً من ذلك بعد العلم بأنه منصوص في القرآن غير متأول فيكفر لأنه كذب كلام الله تعالى ، ومدار الكفر بكل أنواعه على تكذيب شيء من أمر الدين علم قطعاً أن النبي (ص) جاء به عن الله تعالى ، كما أن مدار الإيمان كله على تصديق الرسول في كل ما علم قطعاً أنه جاء به عن الله تعالى تصديق قبول وإذعان . وتقدم تفصيل ذلك في التفسير . والمراد بالعلم القطعي أن يكون قطعي الرواية كالتقرآن وبعض السنة ، وقطعي الدلالة كالتصوص التي لا تحتل التأويل . فما كان غير قطعي الرواية احتبل أن يكذبه مكذب .

للجهل بالرواية أو لعدم تصديقه بعض روايته ، وما كان غير قطعي الدلالة احتمل أن يكذب مكذب ببعض معانيه لاعتقاده أن هذا المعنى غير مراد ، فهذا ما يخرج بغير العلم القطعي . ولذلك يشترط العلماء في ذلك أن يكون مجمعا عليه معلوما من الدين بالضرورة ، ويشترطون أن يكون المكذب غير متأول إذ لا يتأول أحد إلا ما كان غير قطعي الدلالة عنده ، ولهذا لم يكفر سلف الأمة من خالفهم في فهم آيات الصفات وغيرها من فرق المبتدعة متأولا ، ولكن السلف والخلف يكفرون من يكذب الرسول (ص) بشيء يعتقد هو أنه جاء به عن الله تعالى وإن لم يكن في الواقع قطعي الرواية والدلالة إذ مدار الكفر على التكذيب

وقد ذكروا في بعض كتب العقائد وغيرها أن الأنبياء المرسلين الذين ذكروا في القرآن ويجب الإيمان بهم تفصيلا خمسة وعشرون هم الثمانية عشر الذين ذكرت أسمائهم في هذه الآيات التي لا تزال بصدد تفسيرها ، والسبعة الآخرون آدم أبو البشر وإدريس ولوط وأنبياء العرب هود وصالح وشعيب وخاتم الجميع محمد عليه وعليهم الصلاة والسلام ، وزاد بعضهم ذو الكفل لذكره مع الأنبياء في سورة ص ولكن اختلف في نبوته لعدم التصريح بها وإنما وصف مع من ذكر معهم بأنهم من الأخيار وليس في القرآن نص قطعي صريح في رسالة آدم عليه السلام بل مفهوم قوله تعالى (٤: ١٦١) إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والأنبياء من بعده) إن نوح أول نبي مرسل أوحى الله إليه رسالته وشرعه . ويؤيده في الجملة هذه الآيات التي تفسرها وما في معناها كقوله تعالى (٥٧: ٢٥) ولقد أرسلنا نوحا وإبراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب) وعدم ذكره في السور التي سرد فيها ذكر الرسل المشهورين كهود ومريم والأنبياء والشعراء والصفاء وص والقمر . ويؤيده بالنص الصريح حديث الشاعة المتفق عليه من حديث أنس ابن مالك وأبي هريرة والأول أصرح قال قال رسول الله (ص) « يجمع الله الناس يوم القيامة فيهتمون لذلك فيقولون لو استشفعنا على ربنا فأراحنا من مكاننا هذا ! فيأتون آدم فيقولون يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده وأسجد لك ملائكته وعلمك أسماء كل شيء فاشفع لنا إلى ربك حتى يريحنا من مكاننا هذا . فيقول لهم آدم لست هناكم - ويذكر ذنبه الذي أصابه فيستحي ربه عز وجل -

ولكن ائتموا نوحاً أول رسول بعثه الله إلى الأرض ، فيأتون نوحاً الخوفى حديث أبى هريرة أنهم يقولون له « يا نوح أنت أول الرسل إلى أهل الأرض » الحديث وهو معروف مشهور وفيه أن كل رسول من أولى العزم -- وهم على الراجح المشهور نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد (ص) -- كان يدفعهم إلى من بعده حتى إذا انتهوا إلى الخاتم كان هو الشافع المشفع

وقد اضطربت أقوال العلماء في آية (إنا أوحينا إليك) وحديث الشفاعة. قال الرازى في تفسير الآية (المسألة الثالثة) قالوا إنما بدأ الله بذكر نوح لأنه أول نبي شرع الله على لسانه الأحكام والحلال والحرام ، ثم قال تعالى (والنبيين من بعده) ثم خص بعض النبيين بالذكر لكونهم أفضل من غيرهم اه وتبعه فيه النيسابورى وأبو السعود والخازن وغيرهم وزادوا على ذلك خصائص لنوح. قال الخازن مانصه : قال المفسرون وإنما بدأ الله بذكر نوح عليه السلام لأنه أول نبي بعث بشريعة وأول نذير على الشرك وأنزل الله عز وجل عليه عشر صحائف وكان أول نبي عذبت أمته لردهم بدعوتهم وكان أبا البشر كآدم عليهما السلام اه المراد منه ومثله في فتح البيان في مقاصد القرآن ، وذكر الأوسى أن تعليل البدء بذكره بكونه أول من شرع الله على لسانه الأحكام قد تعقب بالمنع ، ولم يذكر لهذا المنع سنداً ، ولا قوله تعالى (والنبيين من بعده) حكمة ولا نسكتة. وقد سكت عن ذلك أكثر المفسرين الذين اطلعنا على كتبهم . ففهموا تصریح هؤلاء المفسرين الناقلين عن غيرهم من العلماء أن آدم لم يكن رسولا لأن الآية تدل عندهم على أن أول رسول شرع الله على لسانه الأحكام ، هو نوح عليه السلام .

وأما حديث الشفاعة فقد تكلم فيه الحافظ ابن حجر في عدة مواضع من شرح البخارى : قال في شرح حديث جابر من كتاب التيمم « أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلى - إلى قوله - وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة » : وأما قول أهل الموقف لنوح كما صح في حديث الشفاعة : أنت أول رسول إلى أهل الأرض - فليس المراد به عموم بعثته بل إثبات أولية إرساله اه وهذا اعتراف أنه أول الرسل . ثم قال في شرح حديث أبى هريرة من كتاب أحاديث الأنبياء : فأما كونه أول الرسل فقد استشكل بأن آدم كان نبيا وبالضرورة

نعلم أنه كان على شريعة من العيادة وأن أولاده أخذوا ذلك عنه فعلى هذا فهو رسول إليهم فيكون أول رسول ، فيحتمل أن تكون الأولية في قول أهل الموقف لنوح مقيدة بقولهم «إلى أهل الأرض» لأنه في زمن آدم لم يكن للأرض أهل ، ولأن رسالة آدم إلى بنيه كانت كالترية للأولاد ، ويحتمل أن يكون المراد أنه (أي نوحا) أول رسول أرسل إلى بنيه وغيرهم من الأمم الذين أرسل إليهم من تفرقهم في عدة بلاد آدم إنما أرسل إلى بنيه وكانوا مجتمعين في بلدة واحدة. واستشكله بعضهم بإدريس ولا يرد لأنه اختلف في كونه جد نوح كما تقدم اه أقول وبلى شرحه هذا الحديث شرحه ما أورده البخاري في إلياس عليه السلام وفيه عن ابن مسعود وابن عباس أن إلياس هو إدريس ، وقال الحافظ عند الكلام على ترجمة الباب : وكان المصنف - أي البخاري - رجح عنده كون إدريس ليس من أجداد نوح فلذا ذكره بعده اه وإما ذكره بعد إلياس ثم قال في شرح حديث أنس من كتاب الرقاق - بعد ذكر الاستشكال بآدم وشيث وإدريس - ومجمل الأجوبة عن الإشكال المذكور أن الأولية مقيدة بقوله «إلى أهل الأرض» لأن آدم ومن ذكر معه لم يرسلوا إلى أهل الأرض. ثم ذكر الاشكال بحديث جابر والجواب عنه بأن قوم نوح كانوا هم أهل الأرض وبعثة نبينا لقومه ولغير قومه ، ثم قال - أو الأولية مقيدة بكونه أهلك قومه أو أن الثلاثة كانوا أنبياء ولم يكونوا رسلا وإلى هذا جنتج ابن بطل في حق آدم ، وتعقبه عياض بما صححه ابن حبان من حديث أبي ذر فانه كالصریح في أنه كان نبيا مرسلا وفيه التصريح بإزالة الصحف على شيث وهو من علامات الارسال . وأما إدريس فذهبت طائفة إلى أنه كان في بني إسرائيل وهو الياس وقد ذكر ذلك في أحاديث الأنبياء . ومن الأجوبة أن رسالة آدم كانت إلى بنيه وهم موحدون ليعلمهم شريعته ونوح كانت رسالته إلى قوم كفار يدعومهم إلى التوحيد اه

وظاهر أن جواب ابن بطل وهو أحد شراح البخاري من فقهاء المالكية الأندلسيين بعد الأجوبة المذكورة عن التكلف وأولها باطل لأن أولاد آدم وأحفاده كانوا أهل الأرض لا السماء وبقايا لايزيل الاشكال . وتعقب القاضي عياض له بحديث أبي ذر عجيب منه وأعجب منه سكوت الحافظ عليه ، فالحديث اختلف



الحفاظ فيه فحزم ابن الجوزي بأنه موضوع وحقق السيوطي في مختصر الموضوعات أنه ضعیف وذكّر ذلك في الدر المنثور وانتقوا على انتقاد ابن حبان لذكره بإداف صحیحہ كما صرح بذلك الحافظ ابن كثير في تفسيره وقد قدم القسطلاني جواب ابن بطلال غير معزو اليه على غيره مما ذكر من تلك الأجوبة في شرحه لحديث أنس من كتاب الرقاق في البخاري فقال عند قول آدم « ائتوا نوحا أول رسول بعثه الله » : أي آدم وشيث وإدريس أو الثلاثة كانوا أنبياء ولم يكونوا رسلا . الخ ، فاقسطلاني بعد القول بعدم رسالة آدم جوابا مقبولا

وقال النووي في شرح حديث أنس من صحيح مسلم : قال الامام أبو عبد الله المازري : قد ذكر المؤرخون أن إدريس جد نوح عليهما السلام فإن قام دليل على أن إدريس أرسل أيضا لم يصح قول النساين أنه قبل نوح لأخبار النبي (ص) عن آدم أن نوحا أول رسول بعث ، وإن لم يقدّم دليل جاز ما قالوه وصح أن يحمل على أن إدريس كان نبيا غير مرسل قال القاضي عياض وقد قيل إن إدريس هو الياس وأنه كان نبيا في بني اسرائيل كما جاء في بعض الأخبار مع يوشع بن نون فإن كان هكذا سقط الاعتراض . قال القاضي وبمثل هذا يسقط الاعتراض بآدم وشيث ورسالتهما إلى من معهما وإن كانا رسولين فإن آدم إنما أرسل لبنيه ولم يكونوا كفارا بل أمر بتعليمهم الإيمان وطاعة الله تعالى وكذلك خلفه شيث بعده فيهم بخلاف رسالة نوح إلى كفار أهل الأرض قال القاضي وقد رأيت أبا الحسن بن بطلال ذهب إلى أن آدم ليس برسول ليس من هذا الاعتراض وحديث أبي ذر الطويل ينص على أن آدم وإدريس رسولان . هذا آخر كلام القاضي والله أعلم اهـ .

فجيلة هذه القول عن كبار المفسرين والمحدثين من المتكلمين والفقهاء أن آدم مختلف في رسالته وأن إدريس مختلف في رسالته وفي كونه هو الياس المذكور في آيات سورة الأنعام التي تفسرها أو غيره ؟ فيكون عدد الرسل المجمع على وجوب الإيمان برسالتهم - لأن نص القرآن فيها قطعي - ثلاثة وعشرون فقط ، وأما الأحاديث فليس فيها نص قطعي الرواية والدلالة على رسالة آدم وقد علمت أن حديث أبي ذر الذي نص على ذلك في سياق عدد الأنبياء والرسل لا يحتاج به في الأحكام العملية

التي يكتفى فيها بالدليل الظني بله هذه المسألة الاعتقادية التي يطلب فيها اليقين لأن أهون ما قيل فيه إنه ضعيف وقيل إنه موضوع ، ولو وجدوا حديثاً صحيحاً أو حسناً ، إثبات رسالة آدم لما لجأوا إلى ذكره.

وأما مسألة نبوته وهو كونه موحى اليه من الله تعالى ففيها حديث آحادى رواه البيهقي وغيره عن أبي أمامة قال إن رجلاً قال يارسول الله أنبيا كان آدم؟ قال «نعم معلم مكلم» وقد فسر المعلم في كتب غريب الحديث بالمهمم للخير والصواب وروى «نبي مكلم» والتكليم أنواع أصولها ثلاثة بينها الله تعالى بقوله (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء) ومنها وحى الرسالة ومادونه ومنها الرؤيا الصادقة كما ورد في التفسير المأثور وأما حجته من القرآن فيمكن أن تؤخذ من قصة خلقه ومعصيته وتوابعه إذ فيها أن الله علمه الأسماء كلها وأنه تلقى من ربه كلمات فتاب عليه وهدهد ولكن دلالة ما ذكر على نبوته غير قطعية فإن الجمهور لا يجعلون كل وحى نبوة ، لا ما كان بخطاب الملك ولا ما كان بالالهام والنفث في الروح ، ولذلك لا يقولون بنبوة مريم وأم موسى ، ومن العلماء من قال بنبوتها ، ثم إنه يحتمل أن يكون خطاب آدم في قصة خلقه من خطاب التكوين لا التكليف كقوله تعالى (ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرها فاتتا أتيناطاعين) وقد قال الشاذلي من كبار العلماء والصوفية «وهب لنا التلقى منك كتلقى آدم منك الكلمات ليكون قدوة لولده في التوبة والأعمال الصالحات» ولو كان هذا التلقى نصاً قطعياً في نبوته لما طلبه هذا العالم العارف باللغة وأساليبها

وقد ادعى الحافظ ابن حجر أن دليل رسالته أننا نعم الضرورة أنه كان على شريعة من العبادة وأن أولاده أخذوا ذلك عنه فعلى هذا فهو رسول إليهم فيكون هو أول رسول ، وقد يقال إن أخذ أولاده عنه لا يقتضى عقلاً أن يكون الله قد بعث رسولا إليهم يبلغهم عنه وجوب الايمان بهذه الرسالة وما يترتب عليها من الانذار والتبشير حتى يكون ذلك معارضاً لحديث الشفاعة إذ يجوز أن يكون قد رباهم من الصغر على ما هدهد الله اليه من الايمان والعمل الصالح كما تقدم عن بعض العلماء ، ونزيد عليه أن في القرآن نصاً يدل على أنه كان يعلمهم العبادة وأحكام الحلال والحرام وما يترتب

عليهما من الجزاء وهو نبأ ابن آدم المفصل في سورة المائدة فن العبادة فيه تقريب  
القربان ، ومن خبر الجزاء على الأعمال قول المعتدى عليه للمعتدى ( إني أريد أن  
تبوء بائتي وإثمتك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين ومن العجيب أن  
يفعل أولئك الحفاظ عن هذه الآيات ويكتفوا من النقل بحديث أبي ذر الموضوع  
أو الضعيف و بدعوى الضرورة العقلية التي ادعاها الحفاظ ابن حجر ، هذا إن كانوا  
يفهمون منها أنها تدل على رسالة آدم دلالة قطعية وإذا كانوا لا يفهمون ذلك فهم يستدلون؟  
وجملة القول أن الثابت قطعاً في المسألة هو أن آدم عليه السلام كان على هدى.  
من الله يعمل به ويرى عليه أولاده، وأن منه عبادات وقربات يرغب فيها مبشراً بأن فاعلها.  
يثاب عليها ومحرمات ينهى عنها منذراً بأن فاعلها يعاقب عليها وهذه الهداية هي من جنس.  
هداية الله للنبیین والمرسلين التي بلغوها أقوامهم ، ولا ندري كيف هدى الله تعالى.  
آدم إليها فإن طرق الهداية والتبليغ الإلهي متعددة ، وكان الظاهر المتبادر أن ذلك.  
كان يوحى الرسالة لولا ما عارضه من حديث الشفاعة وآية ( إنا أوحينا إليك ) وما.  
يؤيدها مما تقدم ، ومن احتمال أن ذلك من هداية القطرة السليمة التي فطر آدم عليها.  
وانشأت عليها ذريته إلى زمن نوح إذ اختلف الناس وحدثت فيهم الوثنية فبعث الله.  
النبیین وجعل منهم الرسل المبلغين عنه بأذنه للمؤيدين منه بالآيات لإقامة الحجة على.  
الكافرين وذلك قوله عز وجل ( ٢ : ٢١٢ ) كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين  
مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ) .  
الآية . فقد صح عن ابن عباس ( رض ) أنه فسر ذلك بأنهم كانوا على الإسلام وفي  
رواية مفصلة عنه قال : كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على شريعة من الحق  
فاختلفوا فبعث الله النبيين ، قال الرواة وكذلك هي قراءة عبدالله ( أى ابن مسعود )  
« كان الناس أمة واحدة فاختلفوا » الخ ورووا عن أبي أنه كان يقرؤها كذلك أيضاً ،  
ويؤيد ذلك في المعنى آيات أخرى . ورووا عن قتادة أنه قال ذكر لنا أنه كان بين آدم  
ونوح عشرة قرون كلهم على الهدى وعلى شريعة من الحق ثم اختلفوا بعد ذلك فبعث  
الله نوحا وكان أول رسول أرسله الله إلى الأرض وبعث عند الاختلاف من الناس  
فبعث إليهم (؟) رسله وأنزل كتابه يحتاج به على خلقه اهـ من الدر المنثور ومنه يعلم المخرجون

لهذه الروايات . فهذا قتادة من كبار علماء التابعين<sup>(١)</sup> يقول بأن نوحاً أول نبي مرسل . ويؤيد الرواية عنه مع ما تقدم ماورد من التفسير المأثور في قوله تعالى ( ٢٨: ٣٠ ) فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها ) الآية - كحديث الصحيحين وغيرهما الناطق بأن كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه وفي بعض رواياته يولد على فطرة الاسلام وفي بعضها على الملة ومنها حديث عياض ابن حماد الجاشي المرفوع عند محمد بن إسحاق الذي ذكر فيه آدم فقال (ص) « إن الله خلق آدم وبنه حنفاء مسلمين وأعطاهم المال حلالاً لا حرام فيه فجعلوا ما أعطاهم الله حراماً وحلالاً » وفي معناه آثار . والمراد من ذلك في مسألتنا أن الله تعالى فطر آدم على معرفته وتوحيده وشكره وعبادته وزاده هدى بما كان يليق به إياه من الأقوال والأعمال وبما يصل إليه اجتهاده كما قبل في عبادة النبي (ص) في الغار قبل البعثة وقد زاده على ذلك إرشاد الملائكة له ولأولاده فقد كانوا بطهارة فطرتهم يرون الملائكة كما ورد في تعليمهم إياهم تجهيز أيهم ودفنه حين توفي ، ولنا بصدد تمحيص أمثال هذه الروايات ولكن مجموعها يؤيد الحديث المصريح بنبوة آدم وإلا كان من الهداية والتعليم الإلهي ما هو أعلى من النبوة أو ما هو مساو لها فإن كثيراً من الأنبياء لم يؤت من ذلك مثل ما أوتي آدم . والأنبياء أفضل البشر بالاجماع

فهذا التفصيل يعلم وجه ما اشتهر على ألسنة العلماء من القول بنبوة آدم ورسالته مع عدم وجود النص القاطع ، بل مع وجود النص المعارض ، فإن هدايته لدريته من نوع هداية الرسل المؤمنين من أتباعهم كما بيناه آنفاً من معنى الآيات فيه ، ولذلك جعله الحافظ من قبيل الضروري ولكنه لم يبين وجه الضرورة ولم يهتد إلى الجمع بينه وبين المعارض له . والذي يتجه في الجمع بغير تكلف هو التفرقة بين هدايته من ولدوا

(١) قتادة من كبار أئمة التابعين في التفسير والحديث والفقه وقد قال الامام أحمد فيه قتادة أعلم بالتفسير وباختلاف العلماء ، ووصفه بالحفظ والفقه وأُتِيب في ذكره وقل : قل من تجد أن يتقدمه . ذكر ذلك الحافظ الذهبي في ترجمته من طبقات الحفاظ ، وذكر عنه أيضاً أنه كان لا يسمع شيئاً إلا حفظه . ومثله في تهذيب التهذيب للحافظ ابن حجر وفيه أنه كان ثقة ما يؤمنه حاجة في الحديث . وقال الحافظ الذهبي ما تأخر أحد عن الاحتجاج بحديثه

على الفطرة و بين بعثة نوح ومن بعده من الرسل إلى من فسدت فطرتهم واختلفوا في الدين الفطرى أو في الكتاب الالهى من المشركين والضالين من أتباع نبي سابق فأعرضوا عما دعاهم إليه ، بأن تجعل هذه الهداية الأخيرة هى الرسالة الشرعية التى يسمى من جاءوا بها رسلا دون الأولى ، وبهذا يجمع بين عدة أجوبة مما نقل عن العلماء فى رفع التعارض بتوضيح قليل كقول من قال إنما كانت رسالة آدم إلى بنيه المؤمنين ، ورسالة نوح ومن بعده إلى الكافرين ، ومن قال إنما كانت رسالة آدم إلى بنيه من قبيل تربية الوالد لأولاده وفيها أن تسميتها رسالة شرعية بالمعنى المراد من الآيات هو الذى يحقق التعارض فكيف يجعل دافعا له؟ وأما إذا أثبتنا ما ذكر لآدم ولم نسمه رسالة بالمعنى الشرعى المذكور فإن التعارض يندفع بغير تكلف كما قلنا وتصح الأقوال كلها ويكون الخلاف أشبه باللفظى فهو رسول بالمعنى المشهور عند المتكلمين دون المعنى المتبادر من القرآن والحديث

ثم ختم الله تعالى هذا السياق بقوله لرسوله (ص) ﴿ لا أسألكم عليه أجراً ﴾ أى قل أيها الرسول لمن بعثت إليهم أولا : لا أسألكم على هذا القرآن الذى أمرت أن أدعوكم إليه وأذكركم به أو على التبليغ ( وكلاهما مفهوم من السياق وإن لم يذكر ، والختار الأول ) أجراً من مال ولا غيره من المنافع ، أى كما أن جميع من قبلى من الرسل لم يسألوا أقوامهم أجراً على التبليغ والهدى — وذلك مصرح به فى قصصهم من سورة هود وسورة الشعراء وغيرهما ، وقد قيل إن هذا مما أمر أن يقتدى بهم فيه ، والتحقيق أن ما أمره الله تعالى به استقلالاً لا يدخل فيما أمر بفعله اقتداء كما تقدم بيانه ، وقد تكرر هذا الأمر له (ص) فى عدة سور ، وهو على عمومته ، والاستثناء فى قوله تعالى ( ٤٢ : ٢١ ) قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة فى القربى ) منقطع ومعناه على ما رواه أحمد والشيخان والترمذى وغيرهم عن ابن عباس : إلا أن تصلوا ما بينى وبينكم من القرابة ، ويوضحه قوله فى رواية لابن جرير وابن المنذر وابن أبى حاتم والطبرانى عنه قال كان لرسول الله (ص) قرابة من جميع قريش فلما كذبوه وأبوا أن يبايعوه قال « يا قوم إذا أتيتم أن تباعون فأحفظوا قرابتي فيكم ولا يكون غيركم من العرب أولى بحفظي ونصرتي منكم » وفى هذا المعنى روايات أخرى والمعنى أى لا أسألكم على ما بينكم

به من سعادة الدنيا والآخرة جملاً منكم ولكن مودة القرابة بيني وبينكم مما يجب أن يحفظ وهي دون ما جريتم عليه من عصية النسب ولو بالباطل فإن من تلك العصية أن يحس القريب قرابته وأهل نسبه ويقايل من عاداهم ، وإني أكتفي منكم بالمودة وأقلها أن لا تعادوني ولا تؤذوني وأعلاها أن تمنعوني وتحموني ممن يؤذيني وليس هذا من الأجر على التبليغ في شيء فأنما يعطى الأجر على الشيء من قبله وينتفع به في كافيه صاحبه بمنفعة توازيه أو لا توازيه ، وقد صرح ابن عباس بما ذكرنا من أقل المودة في رواية ابن مردويه عنه من طريق عكرمة ، وقيل في الآية غير ذلك كقول بعضهم إلا أن تودوا الأقارب وتصلوا الأرحام بينكم ، وقول بعضهم إنها في الانصار وقول آخرين إنها في آل البيت النبوي توجب مودتهم وموالاتهم ، ولا شك في أن حبهم وودهم وولاءهم من الإيمان وأن بغضهم من الكفر أو النفاق ولكن الرسول لم يطلب من الأمة بأمر الله أن تجعل هذا أجراً له على تبليغ الدعوة والقيام بأعباء الرسالة بل أجزه في ذلك على الله تعالى وحده كغيره من اخوانه الرسل كما هو مصرح في آيات أخرى ، وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى في تفسير سورة الشعراء وغيرها .

(إن هو إلا ذكرى للعالمين) الضمير راجع إلى القرآن كما رجحنا أي ما هو إلا تذكير وموعظة لارشاد العالمين كافة ، لا لكم خاصة ، وهونص في عموم البعثة

(٩٢) وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ ، قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ، وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ ؟ قُلْ اللَّهُ يُمَّ ذَرُّهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ . (٩٣) وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا ، وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ .

ختم الله سبحانه سياق قصة إبراهيم مع قومه بذكر هداية بعض الرسل من أهل بيته وذريته تمهيداً بذلك إلى بيان كون رسالة خاتمهم محمد صلى الله عليه وآله وسلم من جنس رسالتهم ، وكون هدايته متممة ومكملة لهدايتهم ، ومن ذلك أنه لا يسأل على تبليغ هذا القرآن أجراً ، ولا يرجو من غير الله فائدة ولا نفعاً ، وقفى على ذلك بالرد على منكري الوحي ، وبيان أنهم ما قدروا الله حق القدر ، وتفنيده ما عرض لهم من الشبهة ، وإقامة الحجة الواضحة المحجة ، قال :

﴿ وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء ﴾ قدر الشيء ( بسكون الدال وفتحها ) ومقداره - مقياسه الذي يعرف به ومبلغه ، يقال قدره يقدره وقدره إذا قاسه ، وقادرت الرجل مقدرة قايسته وفعلت مثل فعله ، والقدر والقدرة والمقدار القوة . ومنه القدر بمعنى الغنى واليسار - وكذا الشرف - لأنه كله قوة كما قال صاحب اللسان ، وكل ما تقدم يختصر منه . ( قال ) وقوله تعالى « وما قدروا الله حق قدره » أى ما عظموه حق تعظيمه . وقال الليث ما وصفوه حق صفته ، والقدر والقدر هنا بمعنى واحد اهـ . وعزى الأول إلى ابن عباس وروى عنه أيضاً أن القدر هنا بمعنى القدرة ، قال إن الآية نزلت في الكفار الذين لم يؤمنوا بقدرة الله عليهم فمن آمن أن الله على كل شيء قدير فقد قدر الله حق قدره . وعن الاخفش أن المعنى ما عرفوه حق معرفته . وعن أبي العالية ما وصفوه حق صفته . وتفسيره بالمعرفة أقوى ، لأنه بالمعنى الاشتقاق أصق ، وتعلق الظرف « إذ قالوا » بفعله أو معنى نفيه أظهر ، سواء تضمن معنى العلة أم لم يتضمن ، والعبارة محتملة للأمرين ، فنكروا الوحي الذين يكفرون برسول الله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ، ما عرفوا الله حق معرفته ، ولا عظموه حق تعظيمه ولا وصفوه حق صفته ، ولا آمنوا بهذا النوع من قدرته ، وهو إفاضة ما شاء من علمه بما يصح به أمر الناس من الهدى والشرع على من شاء من البشر بواسطة الملائكة ، أو بتكليمه إياهم بدون واسطة ، أو قدرته على ما يتبع الرسالة من تأييد الرسل بالآيات ، وبهذا الاعتبار يكون تفسير القدر بالقدرة أظهر ، ومن يجيز استعمال المشترك في كل معانيه والجمع بين حقيقته ومجازه مع أمن

اللبس يميز إرادة كل ما ذكر من معاني القدر هذا . على أن المعنى المختار يتضمن سائر هذه المعاني ، فمن عرف الله حق معرفته وصفه حق وصفه وآمن بقدرته على كل شيء وعظمه حق تعظيمه

نظمت الآية بأن منكرى الوحي ما عرفوا الله تعالى حق معرفته ولا وصفوه بما يجب وصفه به ولا عرفوا كنه فضله على البشر إذ قالوا إنه ما أنزل شيئاً ما على أحد منهم ، فهي دليل على أن إرسال الرسل وإنزال الكتب من شؤونه سبحانه ومتعلق صفاته في النوع البشرى . فانهما من مقتضى الحكمة ، وأجل آثار الرحمة ، فمن عرفه تعالى بصفات الكمال ، التي هي متعلق أحسن الأفعال ، ومصدر النظام التام ، في عوالم الأرواح والأجسام كالْحكمة البالغة ، والرحمة السابعة ، والعلم المحيط ، والقيم بانقسط ، ونظر في آيات اليبات في أنفس البشر والآفاق ، فلم منها أنه أحسن كل شيء خلقه ، وأتقن كل شيء صنعه ، وخلق الإنسان في أحسن تقويم ، مستعداً للعروج إلى أعلى عِلين ، والمهبوط إلى أسفل سافلين ، وجعل كماله الذي ترقيه إليه مواهب روحه الملكية ، ونقصه الذي تدسيه فيه مطالب جسده الحيوانية ، أثراً لعلومه وأعماله الكسبية ، التي عليها مدار حياته الدنيوية والأخروية . ثم علم من تدبر أحواله في حياته الحاضرة ، ومن درس طباعه وتاريخ أجياله الغابرة ، أنه لم يكذب يوجد فرد من أفراده أحاط غلباً بمصالح شخصه . فلم يحن على جسده ولا على نفسه ، ولم يوجد جيل من أجياله ، ولا شعب من شعوبه ، ارتقت به علومه الكسبية ، وقوانينه الوضعية ، إلى نيل السعادة المنزلة والقومية ، والكمال الذي يؤهله للسعادة الأبدية ، إلا من اهتدى بهداية المرسلين ، وهم في كل ملة ثلاثة من الأولين وقليل من الآخرين ، - من عرف الله بما ذكرنا من الصفات ، وعرف البشر بما أجملنا من الأحوال والمميزات ، علم علم اليقين أن إرسال الرسل وإنزال الكتب من آثار تلك الصفات التي هي مصادر النظام ومظاهر الكمال ، قد توقف عليه إكمال استعداد البشر للعروج الذي أمرنا إليه ، وتوقى المهبوط الذي ذكرنا به ، فكان إرشاد الوحي سبباً لكل ارتقاء إنسانى ، في ركنى وجوده الجسماني والروحاني ، وقد فن في هذا العصر خلق كثير بترقى النظام الاجتماعى ، وسعة التمتع الشهوانى ، في شعوب كانت قد استفادت كثيراً من هداية الوحي ، ثم سبت



ذلك الأصل الذى هو مصدر كل الخير ، فعمت عن أمر ربها ورسله ، فذهب من كفر بهم وحدهم ومنهم من كفر بهم وبه ، وادعوا أنهم قد استغنوا بعقولهم عن تلك الهداية ، بل وصموها بما سموها به من سمات الغواية ، حتى إذا ما برح الخفاء ، وفضح الرياء ، وانكشف الغطاء ، ظهر أن تلك المدنية ، هى أقطع الوحشية والهمجية ، فأنهم أوسع فيها علوماً وفنوناً ، وأدق نظاماً وقانوناً ، هم أشد فكراً ولائساناً وتخريباً للعران ، وإن غاية هذا الترقى استعباد الأقوياء للضعفاء بتسخيرهم لخدمتهم واستخراج خيرات الأرض لهم ، استمئاعاً بالشهوات الحيوانية السفلى ، وإسرافاً فى زينة هذه الحياة الدنيا . وقد بين شيخنا الأستاذ الإمام فى (رسالة التوحيد) وجه حاجة البشر إلى الرسل من طريقين أو مسلكين (المسلك الأول) مبنى على عقيدة بقاء النفس واستعداد البشر لحياة أبدية فى عالم غيبى ، وحاجتهم إلى إرشاد إلهى يعلمون به ما يجب عليهم من العلم والعمل للسعادة فى تلك الحياة ، وكون إيتاء الله تعالى إياهم ذلك من آثار إحسانه كل شيء خلقه ، وإتقانه كل شيء صنعه ، إذا اختص بعض أفراد هذا النوع بفطرة عالية ، وأعد أرواحهم للإشراف على عالم الغيب وتلقى علم الهداية عن رب العالمين بواسطة الأرواح الأمين من الملائكة ، أو بغير واسطة . وبذلك كانوا نهاية الشاهد ، وبداية الغائب ، فى هذا النوع الذى جعل الله من التفاوت بين أفرادهم فى العلم والعمل ما لا يعمد مثله ولا ما يقاربه فى نوع آخر من أنواع الأحياء ، حتى إن الواحد منهم لينهض بأمة أو أمم فيرفع شأنها ، وألوف الألوف يكونون كالأنعام يسخرهم لخدمته رجل واحد أو أحاد منهم أو من غيرهم .

و (المسلك الثانى) مبنى على ما علم من فطرة الإنسان من كونه خلق ليعيش مجتمعاً متعاوناً يقوم أفراد متفرقون وجماعات متعاونون بكل نوع من أنواع الأعمال التى يحتاج إليها فى حفظ حياته الشخصية والنوعية ، ويظهر به استعدادهم لتسخير جميع ما فى عالمه لمنفعه ، وكونه يعمل أعماله بحسب علمه وشعوره وتخليه ، وكون أفرادهم يختلفون فى ذلك اختلافاً يقتضى التنازع والشقاق ، الذى يفضى إلى التخاذل والتقاتل إذا لم يتداركه الله بهداية تزيل الخلاف ، وتوحد الآراء والأهواء وهذه الهداية هى هداية الوحي الذى بعث الله به الرسل ، وإنما تزيل الخلاف لأن الله أودع فى فطرة

الإنسان فوق كل ماذكر غريزة هي أقوى غرائزه وأعلاها، وهي غريزة الشعور بوجود قوة غيبية هي فوق قوته، وقوى جميع عالم الشهادة الذي يعيش فيه، والخضوع لكل ما يأتيه من جانب ذلك السلطان الأعلى، فأرسل الله الرسل بالآيات الدالة على تأييدهم من قبل تلك القوة العالية، والسلطة العالمة، وكونهم يتكلمون عن قيوم السموات والأرض، بما جاءوا به من الكتاب ليحكم بين الناس بالقسط. فزال من بين المؤمنين لهم كل خلاف، وتمهد لهم طريق السير إلى الكمال، فكان العاملون بالكتاب من كل أمة خيارها وعدوها. ولولا البغي الذي حمل آخرين على الخلاف في الكتاب المزيل للخلاف، نباغت به منتهى ما هي مستعدة له من السعادة والكمال.

من غص داوى بشرب الماء غصته فكيف يفعل من قد غص بالماء؟  
ومن شاء أن يقف على هذا البحث بالتفصيل، ورد ما يرد من الاعتراض عليه بالدليل، فليقرأ بالإمعان والتدبر في رسالة التوحيد، وليراجع في الجزء الثاني من هذا التفسير، ما نقلناه عن الأستاذ الإمام في تفسير قوله تعالى (٢: ٢١٢) كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، وأزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) وقد بذ الأستاذ أثابه الله تعالى في هذه المسألة جميع العلماء والحكماء، الذين كتبوا في بيان حكمة بعثة الأنبياء، ولولا أن طال هذا الجزء وتجاوز كل تقدير لنقلنا عبارة رسالة التوحيد برمتها هنا، ولعلنا نجد لها مناسبة في جزء آخر وإن كانت أضعف من مناسبة هذه الآية التي يصح أن يكون ذلك البحث تفسيراً لها

﴿قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيراً﴾ هذا رد على منكري الوحي والرسالة لقنه الله تعالى رسوله (ص) في إثريسان كون ذلك من شؤونه تعالى ومقتضى صفاته في تدبير أمر البشر كما تقدم آنفاً. قرأ ابن كثير وأبو عمرو «يجعلونه قراطيس بيدونها ويخفون» بالثناة التحتية على أنها إخبار عن الذين أوتوا الكتاب. وقرأها الآخرون «تجعلونه» الخ بالثناة الفوقية على الخطاب. وبذلك اختلف المفسرون في الآية وعددها بعضهم من مشكلات القرآن، وقد تقدم في الكلام على نزول السورة في أول تفسيرها أن بعضهم عد هذه الآية بما استثنى من نزول هذه السورة كلها

دفعه واحدة بمكة وزعموا أنها نزلت في شأن بعض اليهود في المدينة وأن ظاهر معنى الآية يدل على ذلك لأن هذا الاحتجاج إنما يقوم على اليهود دون مشركي العرب الذين خوطبوا بسائر السورة ، وقد ورد في أسباب نزولها عن ابن عباس أنه قال : قالت اليهود يا محمد أنزل الله عليك كتاباً ؟ قال نعم . قالوا والله ما أنزل الله من السماء كتاباً ، وعن السدي قال : قال فتخاص اليهودي ما أنزل الله على محمد من شيء - وعن محمد بن كعب القرظي قال : أمر الله محمداً أن يسأل أهل الكتاب عن أمره وكيف يجدونه في كتبهم فحملهم حسدهم على أن يكفروا بكتاب الله ورسوله . فقالوا : ما أنزل الله على بشر من شيء - فأنزل الله « وما قدروا الله حق قدره » الآية . وروى عن قتادة وكذا عن مجاهد أن الآية نزلت في اليهود ولم يذكر اسمها ولا قصة ، وعن عكرمة وسعيد بن جبير أنها نزلت في مالك بن الصيف اليهودي قال الكلمة في قصة سيأتي ذكرها . وفي رواية عن مجاهد أنها في العرب ورجحه ابن جرير فإنه بعد ذكر الخلاف صوب قول من قال إن الآية في مشركي قريش بأن الكلام في سياق الخبر عنهم ولم يحجر لليهود ذكر في هذه السورة ، وبأنه لم يصح من الرواية عن نزولها فيهم خبر متصل الاسناد ، وبأن المعروف من دين اليهود أنهم لا ينكرون الوحي بل يقرون بنزوله على إبراهيم وموسى وداود (قال) فلا يجوز لنا أن نصرف الآية عما يقتضيه سياقها من أولها إلى هذا الموضع بل إلى آخرها بغير حجة من خبر صحيح أو عقل . وذكر أنه يظن أن من قال إنها نزلت في اليهود تأولوا بذلك قراءة الأفعال فيها بالخطاب « تجعلونه قراطيس » الخ وقال إن الصواب قراءة « يجعلونه » الخ على معنى أن اليهود يجعلونه فهو حكاية عنهم ذكرت في خطاب مشركي العرب ، ورجح أن هذا مراد مجاهد . ولكنه لم يبين وجه الاحتجاج على المشركين بما أنزل على موسى وهم لا يؤمنون به ، ولا وجه تخريج قراءة الخطاب التي قرأها أكثر القراء بل اكتفى بترجيح القراءة الأخرى ، فكل من القراءتين مشكل من وجه ، وقد أجاب بعضهم عن الإشكال الأول مما يرد عليه بأن مشركي قريش كانوا يعلمون أن اليهود أحباب التوراة المنزلّة على موسى عليه السلام وسيأتي الدليل على ذلك . وأما جمهور المفسرين الذين قالوا إن الآية نزلت في اليهود فيجيبون عن إشكال

ابن جرير الأول وهو نزول السورة في مكة وكون السياق قبلها وبعدها في محاجة مشركي قريش بأن هذه الآية مستثناة من ذلك كما تقدم فإنها نزلت في المدينة وأدخلت في هذا الموضع لتكون مقدمة للكلام في بحث الرسالة بعد بحث التوحيد، وفيه كما قال - إنه ليس في سابق الكلام ذكر لليهود ليعود الضمير إليهم بغير تكلف، وأجابوا عن إشكاله الثاني وهو كون اليهود يقرون بالوحي ولا ينكرونه من وجوه (أحدها) أن هذا إنكار مطلق أريد به المقيّد، وقد بنى الرازي هذا الجواب على قصة مالك بن الصيف التي رويت في المأثور عن سعيد بن جبير - وعزاها الرازي إلى ابن عباس - وهي أنه كان سمياً وهو من أحبارهم فسأله النبي (ص) واستحلفه «هل يحذف التوراة أن الله يبغض الخبر السمين؟» فقال الكلمة . قال الرازي ومراده ما أنزل الله على بشر من شيء في أنه يبغض الخبر السمين (ثانيها) أنه قال ذلك في حالة الغضب مبالغة وذكروا أن اليهود سألوه عن قوله هذا فاعتذر بأن النبي (ص) أغضبه فقال ذلك أي في حالة الغضب المدهش للعقل أو على سبيل طغيان اللسان (ثالثها) أنه يجوز أن يكون المراد ما أنزل الله على بشر كتاباً من السماء - أي سفيراً مخطوطاً - كما روى عن ابن عباس - وهو من تحريفهم فإنهم يعلمون أن الوحي الذي ينزله الله ليكتب يسمى كتاباً قبل كتابته تجوزاً وبعدها حقيقة (رابعها) أن مرادهم ما أنزل الله عليك من شيء - كما روى عن السدي - فذكر العام وأراد الخاص . وأما قراءة «يجعلونه قراطيس» الخ . فلا تشكل على هذا الوجه من التفسير فيحتاج إلى الجواب عنها كما تشكل قراءة «تجعلونه» على الوجه الآخر .

هذا ما اطلعنا عليه في توجيه القراءة وفيه من التكلف ما لا يخفى . وقد تقدم في تفسير سياق مثل هذا من هذه السورة أوله (٢٠) الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه) أن قريشاً أرسلوا إلى المدينة من يسأل اليهود عن رسالة النبي (ص) فأنكروا معرفته وسيأتي في تفسير سورة السكف أن قريشاً بعثت النضر بن الحارث وعقبة بن أبي معيط إلى أحبار يهود المدينة - وفي رواية أنهم أرسلوا وقدأ منهم هذان الزعميان للكفر - فقالوا لهم سلوهم عن محمد وصفوا لهم صفته واخبروهم بقوله فإنهم أهل الكتاب الأول وعندهم علم ما ليس عندنا من علم الأنبياء ، فخرجوا حتى أتيا المدينة فسألا أحبار يهود عن رسول الله

الله (ص) ووصف لهم أمره و بعض قوله وقال : إنكم أهل التوراة وقد جئناكم لتخبرونا عن صاحبنا هذا الخ فهذه الرواية تدل على أن كون التوراة كتاباً من عند الله لليهود خاصة كان مفهوماً عند مشركي قريش ، وأنهم لهذا أرسلوا وفداً إلى أحبار اليهود ففسأهم عن النبي (ص) وبذلك يكون الاحتجاج عليهم بالتوراة في هذه السورة انتي أنزلت في محتاجهم في جميع أصول الدين احتجاجاً وجيهاً ولا يصح ما قاله الرازي من أن المشركين بلغتهم معجزات موسى الدالة على نبوته وكتابه بالتواتر وأنهم كذبوا الرسول بسبب طلب مثالبها. والذي يتجه على قولنا أن الآية نزلت في ضمن السورة بمكة - كآقأها ابن كثير وأبو عمرو - محتجة على مشركي مكة - الذين أنكروا الوحي استبعاداً لخطاب الله للبشر باعترافيهم بكتاب موسى وإرسالهم الوفد إلى أحبار اليهود واعترافهم بأنهم أهل الكتاب الأول العالمين بأخبار الأنبياء فهو تعالى يقول لرسوله (ص) (قل) لهؤلاء الذين ماقدروا الله حقوق قدره من قومك إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء - كقولهم « أبعث الله بشراً رسولاً ؟ » ( من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً ) انقضت به ظلمات الكفر والشرك الذي ورثه بنو إسرائيل عن المصريين ( وهدى الناس ) أى الذين أنزل عليهم أخرجوا من الضلال بما فيه من الأحكام والشرائع التي أشأتهم خلقاً جديداً فكانوا معتصمين بالحق مقيمين للعدل إلى أن اختلفوا فيه ونسوا حظاً مما ذكروا به فصاروا باتباع الأهواء ( يجعلونه قراطيس بيدونها ) عند الحاجة : إذا استفتى الخبر من أحبارهم في مسألة له هوى في إظهار حكم الله فيها كتب ذلك الحكم في قراطيس - وهو ما يكتب فيه من ورق أو جلد أو غيره - فأظهره للمستفتي ولخصومه ( ويخفون كثيراً ) من أحكام الكتاب وأخباره إذا كان لهم هوى في إخفائها ، وذلك أن الكتاب كان بأيديهم ولم يكن في أيدي العامة من نسخه شيء وهذا الإخفاء للنصوص في الوقائع غير مانسبه متقدمو اليهود من الكتاب بضياعه عند تخريب القدس وإجلأهم إلى العراق المشار إليه بقوله تعالى « ففسأ حظاً مما ذكروا به » خلافاً لما توهمه الرازي وغيره .

والظاهر أن الآية كانت تقرأ هكذا بمكة وكذا بالمدينة إلى أن أخفى أحبار اليهود

حكم الرجم بالمدينة وأخفوا ما هو أعظم من ذلك وهو البشارة بالنبي (ص) وكتمان صفاته عن العامة وتحريفها إلى معانى أخرى للخاصة وإلى أن قال بعضهم ما أنزل الله على بشر من شيء كما قال المشركون من قبلهم (إن صحت الروايات في ذلك) فلما كان ذلك كله كان غير مستبعد ولا محل بالسياق أن يلحق الله تعالى رسوله أن يقرأ هذه الجمل في المدينة على مسمع اليهود وغيرهم بالخطاب لهم فيقول «تجعلونه قراطيس تبدونها وتحقون كثيراً» مع عدم نسخ القراءة الأولى وبهذا الاحتمال المؤيد بما ذكر من الوقائع يتجه تفسير القراءةتين بغير تكلف ما ، ويزول كل إشكال عرض للفسرين في تفسيرها .

وأما قوله تعالى ﴿ وَعَلَّمْتُمْ مَا لَمْ يَلَّمُوا أَمْ لَمْ يَلَّمُوا أَمْ لَمْ يَلَّمُوا أَمْ لَمْ يَلَّمُوا ﴾ فقال قتادة : اليهود آتاهم الله تعالى علماً فلم يهتدوا به ولم يأخذوا به ولم يعملوا به فذمهم الله في عملهم ذلك . وقال مجاهد : هذه للعرب وفي رواية عنه للمسلمين ومؤداهما واحد ، فإن ماعله العرب من علوم القرآن وحكمه وهدايته قد أدوه إلى سائر المسلمين من غيرهم فكانت فائدته عامة . وفي الجملة امتنان منه سبحانه على الرسول وقومه وسائر المؤمنين بإيتائهم هذا الكتاب الحكيم المبين ، والمعنى عندنا على تقدير جعل الخطاب لليهود : وعلمتم بما أنزل على خاتم النبيين ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم الذين كانوا أعلم وأهدى منكم فمن ذلك ما أفاده قوله تعالى (إن هذا القرآن يقص على بني إسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون) وسيأتى بيانه في موضعه إن شاء الله تعالى ومنه ما انفرد به الإسلام وهو ما أكمل الله تعالى به دينه من بسط أصول العقائد موضحة بالأمثلة مؤيدة بالدلائل ومن إتمام مكارم الأخلاق وعقائل الفضائل والآداب بجعلها وسطاً بين ما كانوا عليه من النصرانية من التفریط والإفراط ، ومن جعل أحكام العبادات والمعاملات مصلحة لأنفس الأفراد وموافقة لمصالح الجماعات ، ومن جعل الحكومة شورى بين أهل الحل والعقد ، والشرعية مساوية بين الأجناس والملل والأفراد في ميزان العدل ، لا يميز فيها إسرائيلي لنسبه ولا عربى لحسبه ، ولا يحابى مسلم بإسلامه ولا يظلم كافر بكفره - كما تقدم في تفسير (١٣٤:٤) يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط) وتفسير (٨:٥) يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط) وغيرهما فكان المعقول أن يكون علماء اليهود -

وكذا النصارى - بعد مجيء النبي (ص) بهذه الأصول الكاملة فى هداية البشر التى أكمل الله تعالى بها دينه المطلق الذى أرسل به جميع رسله أن يكونوا أسبق الناس إلى الإيمان به ، كما هو المعمود من كل ذى علم وفن حريص على الكمال فيه إذا جاءه من يفوقه فى العلم به ، أو رأى كتاباً فيه يفضل كل ما عرف من كتبه ، ولكن الحسد والعصبية وحب الرياسة القومية ، هى التى صدت عن الإيمان من صدت من علماءهم المستقلين ، ولا تسلم عن حال المقلدين ، وقد اعترف بذلك من آمن من فضلاء المعتدلين . وجملته « وعلمهم » الخ حالية وقيل استثنائية .

بين سبحانه إنكار المنكرين للوحي بعبارة تدل على جهلهم وترشد إلى البرهان المنفذ لزعمهم ، وشفعه بأمر الرسول أن يسألهم ذلك السؤال الملجم لهم ، ثم لقنه الجواب الذى كان يجب أن يجيبوا به لو أنصفوا ، وأقروا بالحق واعترفوا ، وما ينبغي أن يعاملوا به وهم جاحدون ، لا ينطقون بالحق ولا يدعون ، وذلك قوله ﴿ قل الله ، ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون ﴾ أى قل أيها الرسول : الله أنزله - أى كتاب موسى - ثم دعمهم بعد بيان الحق مؤيداً بالحجج والدلائل ، فيما هم فيه من الخوض فى الباطل ، حال كونهم يلعبون كما يلعب الصبيان ، فإنما عليك البلاغ والبيان ، وعلينا الحساب والجزاء وفى أمر الرسول بالجواب عما سئلوا عنه إيدان بأنهم لا ينكرونه ولا يقولونه لما فى الإنكار من مكابرة النفس ، وما فى الاعتراف من خزي الغلب والإقرار بما يحسدون من الحق . وقد قيل إن الأمر بتركهم منسوخ بأية القتال ، ورده الجمهور بأنه لا منافاة بينهما . ومن الجهل باللغة والشرع احتجاج بعض المتصوفة بالآية على شرعية ذكر الله تعالى بالأسماء المفردة كتكرار لفظ الله ! الله ! وغيره من الأسماء الحسنى وهم يكررون هذه الأسماء ساكنة لأنها ليست كلاماً مفيداً ، والإسم الكريم فى الآية مرفوع بإجماع القراء لأنه جملة حذف أحد جزئيهما لقرينة السؤال التى هى جوابه كما علمت . وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذى بين يديه ﴿ أى ذلك ما نزلكم من أن التوراة كتاب أنزله الله على موسى عليه السلام أى أوحاه إليه ليكتب ويهتدى به ، إلى أن ينزل بترقيته تعالى لاستعداد جملة البشر ما ينسخه ، وهذا « أى القرآن » « كتاب » عظيم القدر ، فتسكيره للتفخيم « أنزلناه » على خاتم رسلنا محمد ( ص ) كما أنزلنا

التوراة على موسى من قبل «مبارك» باركه الله أو بارك فيه بما فضل به ما قبله من الكتب في النظم والمعنى ، وبما يكون من ثباته وبقائه إلى آخر عمر البشر في الدنيا وهو من البركة وهي بالتحريك النماء ، الزيادة والسعة النافعة كبركة الماء . ومن معاني المادة الثبات والاستقرار كبرك البعير « مصدق الذي بين يديه » وهو ما تقدمه من كتب الأنبياء ، أي مصدق لإنزال الله تعالى إياها في الجملة لالكل ما يعزى إليها بالتفصيل ، وقد ذكر فيه بعض الكتب بأسمائها والصحف . ضافة إلى أصحابها ، وذكر بعض قواعدها وأحكامها ، على أنه أنزل مهيمناً عليها ، ناعياً على بعض أهلها تخر يفهم لها ، وتسيانهم لحظ عظيم منها ، وقد تقدم شرح ذلك في تفسير سورة المائدة وما قبلها . ونقل الرازي في تفسير «مبارك» عن أهل المعاني أن معناه كثير خيره ، دائم بركته ومنفعته ، يبشر بالثواب والمغفرة ، ويزجر عن القبيح والمعصية . ثم فسر ذلك هو بأن ما فيه من العلوم النظرية فهو أشرفها وأكملها وهو العلم بالله تعالى وصفاته ، وأفعاله وأحكامه وأسمائه ، وما فيه من العلوم العملية لا تجرد في غيره مثله سواء كانت أعمال الجوارح وأعمال القلوب . ثم قال :  
وأنا قد نقلت أنواعاً من العلوم النقلية والعقلية فلم يحصل لي بسبب شيء من العلوم من أنواع السعادات في الدين والدنيا مثل ما حصل بسبب خدمة هذا العلم أي علم القرآن بتفسيره فليعتبر بهذا من يضعون جل أوقاتهم في طلب العلم الديني بعلوم الكلام وغيرها ، مما يعدون الرازي الإمام المطلق فيها ، اعلمهم يرجعون إلى كتاب الله تعالى ويهتدون به ، ويطلبون السعادة من فيضه دون غيره ، ونسأل الله تعالى أن يوفقنا لإتمام تفسيره وأن يجعله حجة لنا لا علينا بكامل التخلق به .

﴿ ولتنذر أم القرى ومن حولها ﴾ قال الزنجشري إن هذا عطف على ما دل عليه صفة الكتاب كأنه قال : أنزلناه للبركات وتصديق ما تقدمه والانذار ، واختار السعد التفتازاني كونه عطفاً على صريح الوصف أي كتاب مبارك وكائن للانذار . لأن عطف الظرف على المفرد كثير في بابي الخبر والصفة ، وفيه بحث . ويجوز أن يكون عطفاً على مقدر حذف دلالة القرينة عليه كفعل التبشير الذي يقابل الانذار ، وقد جمع بينهما في أول سورة الكهف وآخر سورة مريم وجرى البيضاوي على أن التعليل المحذوف دل عليه المذكور أي ولتنذر أم القرى أنزلناه . وقرأ أبو بكر عن عاصم « ولينذر »



بالاسناد المجازى إلى الكتاب ، وأم القرى مكة والمراد أهلها بالاتفاق كُنيت بهذه الكنية لأنها قبلة أهل القرى أى البلاد التى يجمع فيها الناس كثيرة كانت أو صغيرة . ولأن فيها أول بيت وضع للناس أو لأنها حجهم ومجتمعهم ، أو لأنها أعظم القرى شأنًا فى الدين ، أو لأنهم يعظمونها كالأم ، أو لأن الأرض دحيت من تحتها كما روى عن بعض مفسرى السلف . والمراد بالأخير أنها أول ما ظهر من الأرض اليابسة فى الماء ، ولا يعرف مثل هذا إلا بوحى صريح . والمراد بقوله تعالى ( ومن حولها ) أهل الأرض كافة كما روى عن ابن عباس ، ويقويه تسميتها بأم القرى ، ونحن نعلم الآن علم اليقين أن الناس يصلون متوجهين إلى بيت الله فيها ، فى جميع أقطار الأرض القريبة منها والبعيدة عنها فهذا مصداق كونهم حولها ، وزعم بعض اليهود المتقدمين وغيرهم أن المراد بمن حولها بلاد العرب فخصه بمن قرب منها عرفا ، واستدلوا به على أن بعثة النبي (ص) خاصة بقومه العرب والاستدلال باطل وإن سلم التخصيص المذكور ، فإن إرساله (ص) إلى قومه لا ينافى إرساله إلى غيرهم ، وقد ثبت عموم بعثته فى آيات أخرى كقوله تعالى فى هذه السورة ( وأوحى إلى هذا القرآن لأُنذركم به ومن بلغ ) أى وكل من بلغه ووصلت إليه هدايته وقد تقدم ، وقوله فى أول سورة الفرقان ( تبارك الذى أنزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً ) وقوله فى سورة سبأ ( وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً )

﴿ والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به ﴾ أى والذين يؤمنون بالدار الآخرة أو الحياة الآخرة وما فيها من الجزاء على الإيمان والأعمال إيماناً إذعانياً صحيحاً أو استعداداً يقوياً سواء كانوا من أهل الكتاب أو من غيرهم يؤمنون بهذا الكتاب المبارك إذا بلغهم أو إذا بلغتهم دعوته لأنهم يجدون فيه أكل الهداية إلى السعادة العظمى فى تلك الدار ، فثلثم كمثل قوم سافر ضلوا فى مفازة من مجاهل الأرض حتى إذا كادوا يهلكون جاءهم رجل بكتاب فى علم خرت الأرض وتقويم البلدان فيه بيان مكانهم وبيان أقرب السبل لمجاتهم ، فإنهم لا يتلبثون بقبوله والعمل به ، وأما المنكرون للبعث والجزاء فلا يشعرون بشدة الحاجة إلى هدايته ، وفى هذا تعريض أو تصريح بسبب إعراض جمهور أهل مكة الأعظم عن هذا الكتاب الذى فيه سعادتهم .

وبالغ الرازي في قوله : يحتمل أن يكون المراد من هذا الكلام التنبيه على إخراج أهل مكة من قبول هذا الدين لأن الحامل على تحمل مشقة النظر والاستدلال وترك رياسة الدنيا وترك الحقد والحسد ليس إلا الرغبة في الثواب والرهبة عن العقاب وكفار مكة لما لم يعتقدوا في البعث والقيامة امتنع منهم ترك الحسد وترك الرياسة فلا جرم يبعد قبولهم لهذا الدين واعترافهم بنبوته محمد عليه الصلاة والسلام اهـ ويعلم وجه المبالغة مما فسرنا به الجملة الشريفة ﴿ وهم على صلاتهم يحافظون ﴾ يؤدونها في أوقاتها ، مقيمين لأركانها وآدابها ، فإن الإيمان بالبعث والقرآن يقتضي ذلك حتماً ، وخصت الصلاة بالذكر لأنه لم يكن فرض عند نزول السورة من أركان العبادات غيرها ، على أنه لما كانت الصلاة عماد الدين ورأس العبادات وعمدة الإيمان بالتقوية وكمال الاذعان ، كانت المحافظة عليها داعية إلى القيام بسائر العبادات المفروضة وترك جميع المحرمات المنصوصة ، ومحاسبة النفس على الشبهات والأفعال المكروهة

(٩٤) وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ ، وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ ؟ وَلَوْ تَرَى إِذُ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ : أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ (٩٥) وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ ، وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءَ . لَقَدْ قَطَعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ .

هاتان الآيتان في بيان وعيد من كذب على الله وادعى الوحي أو الاتيان بمثله قفى بهما على ما تقدم من كون الوحي من شؤنه تعالى ومتعلق صفاته ، ومن الرد على

منكرية وإثبات كون هذا القرآن الذى أنكروا إنزاله على محمد (ص) لأنه بشر كالتوراة التى يعترفون بانزالها على موسى وهو بشر ، على أنه أكل من التوراة وغيرها من الكتب الالهية ، ولذلك خوطب به جميع الناس ، وجعل مكلا وخاتما للاديان . وهذا الوعيد يتضمن الشهادة بصدق النبى (ص) ذلك أن من كان يؤمن بالله واليوم الآخر إذا لم يكن له مندوحة عن الإيمان بأن القرآن من عند الله تعالى . وعن الاهتمام به بالحفاظة على الصلوات وما يتبعها ويستلزمها كما تقدم آنفا فكيف يمكن أن يكون أكمل الناس إيمانا بالله وخشية له ، وإيمانا بالدار الآخرة وما فيها من الجزاء - وهو محمد عليه أفضل الصلاة والسلام - ممن يعرض نفسه لهذا الجزاء وهو منتهى الظلم الذى يترتب عليه أشد الوعيد ؟ قال تعالى :

﴿ ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا ﴾ افتراء الكذب على الله الاختلاق عليه بالحكاية عنه والعزو إليه أو باتخاذ الشركاء والانداد له كما يؤخذ من مجموع ماورد فى ذلك وهو المتبادر من اللفظ ، وقد سبق مثل هذا الاستفهام الانكارى فى أوائل هذه السورة ( الآية ٢١ ) وسيأتى مثله فى أواخرها ( ١٤٤ ) فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم ) وهو فيمن يدعى الوحي كذبا ، ومثل ذلك فى الأعراف ويونس وهود والكهف والعنكبوت والصف وأشبهه ما فى هذه السور بمعنى الآية التى نفسرها آية يونس فإنها فى سياق الكلام على القرآن قال ( ١٠ : ١٥ ) وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذى لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله ، قل ما يكون لى أن أبده من تلقاء نفسى ، إن أتبع إلا ما يوحى إلىّ إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم ١٦ قل لو شاء الله مالتوته عليكم ولا أدرأكم به فقد لبثت فيكم عمرا من قبله أفلا تعقلون ؟ ١٧ فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته إنه لا يفلح المجرمون ) وقد فسر الألوسى افتراء الكذب هنا بانكار الوحي وهو لا يتفق مع ما بيناه آنفا والمعنى لا أحدا ظلم من افترى على الله كذبا .

﴿ أو قال أوحى إلى ولم يوح اليه شئ ﴾ جعل بعضهم «أو» هنا بمعنى الواو كقوله تعالى حكاية عن قوم شعيب ( أتهمنا أن نعبد ما يعبد آبائنا أو أن نفعل فى أموالنا ما نشاء ) وقول الشاعر \* عيبا تقاها أو عليها فجورها \* فيكون العطف فيه -

لتفسير افتراء الكذب ، وتعقب بأن التفسير لا يأتي بأو ، واختار أنه من عطف المقيد على المطلق أو الخاص على العام ، فإن افتراء الكذب على الله يشمل كل قول على الله بغير علم سواء كان ذلك في ذاته أو صفاته أو أفعاله فيدخل فيه ادعاء الوحي ، ومنه ادعاء التحليل والتحرير وغير ذلك من أحكام الشرع بغير علم ، وفي هذا الأخير آية الأنعام ( ١٤٤ ) وهي الثالثة في هذا المعنى ومتأتى إن شاء الله تعالى . وجعل بعضهم « أو » للتنويع في المعنى الواحد كأن يراد بالافتراء ادعاء النبوة من غير ذكر الوحي ، وبالثاني ادعاء الوحي من غير ذكر النبوة والرسالة وإن كانا متلازمين ، وما اخترناه أظهر . قالوا : نزل هذا في الذين ادعوا النبوة من العرب روى عن عكرمة . وقتادة تخصيص مسيامة الكذاب والحق أنه يدخل في عموم حكمه من ذكر والسورة مكية نزلت قبل ادعائهم النبوة بزمن طويل فالمعروف أن مسيامة ادعى النبوة سنة عشر من الهجرة حتى قيل إن ذلك كان بعد حجة الوداع وفي أثناء مرض النبي (ص) الذي توفي فيه ، فلما سمع الناس بمرضه وثب الأسود العنسي باليمن ومسيامة باليمامة وطليحة في بني أسد فادعوا النبوة . ذكره ابن الأثير في تاريخه ويكفي في حجة الوعيد فرض وقوع الذنب أو توقعه ، ونأهيك بوعيد عالم الغيب والشهادة جل وعز ﴿ ومن قال ما أنزل مثل ما أنزل الله ﴾ أي لا أحد أظلم ممن افتري على الله أو ادعى الوحي منه ومن ادعى أنه قادر على إنزال مثل ما أنزل على رسوله ، كمن قال من المشركين ( لو نشاء لقلنا مثل هذا ) وهو النضر بن الحارث فقد كان ممن يقول من كفار مكة إن القرآن أساطير الأولين وإنه شعر لو نشاء لقلنا مثله وروى ابن جرير عن عكرمة والسدي أن هذا نزل في عبد الله بن سعد بن أبي سرح أخى بني عامر ابن لؤى أسلم وكان يكتب للنبي (ص) فكان إذا أتى عليه « سميعاً عليا » كتب هو « عليا حكياً » والعكس فشك وكفر وقال إن كان محمد يوحى إليه فقد أوحى إلى وإن كان الله ينزله فقد أنزلت مثل ما أنزل الله هذا تمثيل رواية للسدي لما كان ينفرد من عبارة الوحي وعبارة عكرمة أنه كان يلى عليه « عز يز حكيم » فيكتب « غفور رحيم » وهاتان الروايتان باطلتان فإنه ليس في شيء من السور المكية « سميعاً عليا

ولا « عليا حكيم » ولا « عزيز حكيم » إلا في سورة لقمان والمروى عن ابن عباس أنها نزلت بعد سورة الأنعام وأن الآية التي ختمت بقوله تعالى « عزيز حكيم » منها واثنيتين بعدها مدنيات ( كافي الاتقان ) وذكر بعض المفسرين أن النبي (ص) أعلی عليه قوله سبحانه في سورة المؤمنين ( ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ) - فلما انتهى إلى قوله تعالى - ( ثم أنشأناه خلقاً آخر ) عجب عبده من تفصيل خلق الإنسان فقال ( فتهنأ الله أحسن الخالقين ) فقال رسول الله (ص) « هكذا أنزلت علي » فشك حينئذ وقال : إني كان محمد صادقاً لقد أوحى إلي ، وإن كان كاذباً لقد قلت كما قال ، ولم أر هذه الرواية في كتب التفسير المأثور . ويقال فيها مثل ما قيل في الروایتين الأوليين من حيث التدریج فالمروى أن الأنعام نزلت قبل سورة المؤمنين وأن بينهما ١٨ سورة مكية وما قيل من احتمال نزول هذه الآية بالمدينة لا حاجة إليه والرواية غير صحيحة ولكن ذكرها في التفسير المأثور أن عمر بن الخطاب (رض) قال ذلك فكان مما وافق فيه خاطره القرآن ، وهو جائز إن صحت الرواية ، وقد يكون من الكشف الذي يعبر عنه علماء النفس اليوم بقراءة الخواطر . ورووا مثله أيضاً عن معاذ بن معاذ في المدينة عند نزول السورة . وروي أن عبد الله بن سعد لما ارتد كان يطعن في القرآن وأعلمه قال شيئاً مما ذكر في الروايات عنه كذباً وافتراءً فإن السور التي نزلت في عهد كتبته لم يكن فيها شيء مما روى عنه أنه تصرف فيه كما علمت . وقد رجع إلى الإسلام قبل الفتح ولو تصرف في القرآن تصرفاً أقره عليه النبي (ص) فشك في الوحي لأجله لما رجع إلى الإسلام .

ثم ذكر تعالى وعيد الظالمين الذين بعد من وصفوا في الآية أشدهم ظمناً وأخشهم جرماً فقال ﴿ ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت ﴾ الخ الخطاب للرسول ثم لسكر من سمعه أو قرأه ، وجواب « لو » محذوف للتبويل ، والغمرات جمع غمرة قيل هي في أصل اللغة المرة من غمر الماء إذا غطاه ثم استعيرت للشدة وعليه الشهاب ، وقال الزاغب أصل الغمر إزالة أثر الشيء ومنه قيل للماء الكثير الذي يزيل أثر سيله غمر وغامر ، والغمرة معظم ماء السائرة لمقرها وجعل مثلاً للجهالة التي تغمر صاحبها ، وقيل للشدائد غمرات له ملخصاً والمعنى لو تبصر أو تعلم إذ يكون الظالمون الذين ذكرنا في الآية أوجس « تفسير القرآن الحكيم » « ٤٠ » « الجزء السابع »

الظالمين الشامل لهم وغيرهم في غمرات الموت وهي سكراته وما يتقدمه من شدائد الآلام البدنية أو النفسية أو مجموعها التي تحيط بهم كما تحيط غمرات الماء بالغرقى - والملائكة باسطوا أيديهم إليهم بالعذاب يوم البعث ، أو باسطوها لقبض أرواحهم الخبيثة بالعنف والضرب ، كما قال ( فكيف إذا توفتهم الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم ) واختاره ابن جرير . وقد استعمل بسط اليد بمعنى الإيذاء المطلق في قوله تعالى ( ١٢: ٥ ) إذ هم قوم أن يبسطوا إليكم أيديهم فكف أيديهم عنكم ) فإن أكثر الإيذاء العلى يكون بمدا اليد ، فإن أريد إيذاء معين ذكر كقوله تعالى حكاية في قصة بني آدم ( ١٣: ٥ ) لن بسطت إلى يدك لتقتلني ) الآية ، وقوله ﴿ أخرجوا أنفسكم ﴾ - حكاية لقول الملائكة لهم عند بسط أيديهم لتذيبهم أو لقبض أرواحهم ، ومعناه أخرجوها مما هي فيه أي إن استطعتم - فهو أمر توحيه وتهميم ، وأخرجوها من أبدانكم ، قال صاحب الكشف إن هذا تمثيل لفعل الملائكة في قبض أرواح الظلمة بفعل الغريم الملح بسط يده إلى من عليه الحق ليعنفه عليه في المطالبة ولا يتم له ويقول له : أخرج مالي عليك الساعة ولا أريم ( أي لا أبرح ) ، كأنه حتى أنزعه من أحداك . وواقعه صاحب الكشف في المعنى ولكنه جعل الكلام كناية عن العنف في السياق ، والإلحاح والتشديد في الإرهاق ، من غير تنفيس ولا إسهال وإنه ليس هناك بد يد ولا قول لسان ، وكل من القولين جائز لغة لا تسكف فيه ، وكان يكون متعيناً لو كان صدور ما ذكر عن الملائكة متعذراً ، ولو كشف لصاحب الكشف والكشف الحجاب عن تمثل الملائكة للبشر بمش صورهم ومخاطبتهم بمثل كلامهم ، لرأى أنه ساقى مندوحة عن العنود عن الحقيقة إلى التمثيل أو الكناية . وقد تعقب الأول ابن المنير بأن هذه الأمور ممكنة على الحقيقة فلا معدل عنها .

﴿ اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون ﴾ هذا من قول الملائكة أو تنمته هنا . واليوم في اللغة الزمن المحدود بصفة أو عمل يقع فيه كأيام الأسبوع وأيام العرب للعروفة في تحديد وقائعها وحروبها ، والمراد به يوم القيامة الذي يبعث الناس فيه للحساب والجزاء ، وقيل إن المراد به وقت الموت بناء على القولين السابقين

في بسط اليد ، والتحقق أن المراد بسط اليد مدها لتعذيبهم يوم القيامة وحينئذ يقولون لهم هذا القول ، ولا يصح القول الآخر إلا إذا صح جعل وقت الموت مبدأ يوم القيامة وهو خلاف الظاهر والمعنى اليوم تلقون عذاب الذل والهوان <sup>(١)</sup> لا ظمًا من الرحمن ، بل جزاء ظلمكم لأنفسكم بسبب ما كنتم تقولون مفترين على الله غير الحق كقول بعضكم : ما أنزل الله على بشر من شيء ، وزعم بعض آخر أنه أوحى إليه ولم يوح إليه شيء ، وجحد طائفة منكم لما وصف الله تعالى به نفسه من الصفات ، واتخاذ أقوام له البين والبينات ، واستكبار آخرين عما نصبه وأنزله من الآيات البينات ، احتقارًا من بعضهم لمن كرمه الله بإظهارها على يده ولسانه ، وخشية بعض آخر من تغيير عثراته وأقرانه ، وحاصل المعنى : ولو ترى أيها الخطاب بهذا ما يحل بالظالمين عند الموت ويوم البعث والجزاء مما ذكر رأيت أمرًا عظيمًا وعذابًا أليمًا .

وقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة ﴿ هذه جملة مستأنفة بين الله تعالى فيهما ما يقوله هؤلاء يوم القيامة بعد بيان ما يقوله لهم ملائكة العذاب كالجزم ابن جرير ، لا معطوفة على ما قبلها من حكاية قول الملائكة ، كما حكاه الرازي أحد وجهين ، وزعم أنه أقوى غافلا عن قوله تعالى ( خلقناكم ) ولا ينفي هذا الخطاب قوله تعالى ( ولا يكلمهم الله يوم القيامة ) لأن معناه أنه لا يكلمهم كلام تكريم ورضا . أو هو كناية عن الغضب والاعراض ، والمعنى : لقد جئتمونا متفرقين فردًا بعد فرد <sup>(٢)</sup> أو وحدانيًا منفردين عن الأنداد والأوثان ، والأهل والإخوان ، والأنصار والأعوان ، مجردين من الخلو والخدم والأملاك والأموال ، كما خلقناكم أول مرة من بطون أمهاتكم حفصة عراة غلنًا ،

(١) الهون بالضم والهوان بالفتح الذل ومنه «أيمسكه على هرن أم يدسه في التراب» والهون بالفتح اللين والرفق والسعة . ومنه «الذين يمشون على الأرض هونًا» يختلف المعنى باختلاف حركة الهمزة

(٢) قيل : إن فرادى جمع فرد على خلاف القياس وقيل إنه جمع فرد كسأري جمع أسير . والصواب أنه لا يطلق جمعًا لفرد كأفراد وإنما خص بجثته حالاً في مثل جاءوا فرادى فهو يشبه مثني وثلاث في الاستعمال

أكد تعالى الخبر بمجيئهم بعد ذكر وقوعه تذكيراً لهم بما كان من جحودهم إياه واستبعادهم لوقوعه ، كما ذكرهم بمشابهة بعثهم وإعادتهم ببدء خلقهم ، وهو المثل الذي جاءهم به الرسول ( ص ) من ربهم ﴿ وتركتهم ماخولناكم وراء ظهوركم ﴾ فلم تقدموا لأنفسكم منه شيئاً بين أيديكم . معنى « خولناكم » أعطيناكم ، وأصل التخويل إعطاء الخول كالعميد والنعم ، ويعبر بالترك وراء الظهر عما فات الإنسان التصرف فيه والانتفاع به ، لفقد إياه أو بعده عنه ، وبالتقديم بين الأيدي عما ينتفع به في المستقبل ، فالمراد هنا أن ما كان شاغلاً لهم من المال والولد والخدم والحشم والأثاث والرياش عن الإيمان بالرسول والاهتداء بما جاءوا به لم ينفعهم ، كما كانوا يتوهمون أن الله فضلهم به على المؤمنين ، وأنهم يمكنهم الاقتداء به أو ببعضه من عذاب الآخرة ، إن صح قول الرسل : إن بعد الحياة الدنيا حساباً وجزاء في حياة أخرى ، وإنما كان يمكنهم الانتفاع به لو آمنوا بالرسول وأنفقوا في سبيل الله ولولا أن هذا هو المراد لاستغني عن هذه الجملة بما قبلها . ومثل هذا يقال في قوله ﴿ وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء ﴾ فإن الأديان الوثنية قائمة على قاعدة القداء والشفاعة ، كما تقدم بيانه مراراً أي وما نبصر معكم شفعاءكم من الملائكة وخيار البشر وغيرهم - أو تمائيلهم وقبورهم الذين زعمتم في الدنيا أنهم فيكم شركاء لله تعالى ، تدعونهم ليشفعوا لكم عند الله ويقر بكم إليه زلفى ، وتأثيرهم في إرادته ، وحملهم إياه على ما لم تتعلق في الأزل به ، وقد تقدم شرح هذه العقيدة الوثنية والتفرقة بينها وبين أحاديث الشفاعة في تفسير هذه السورة وغيرها ﴿ لقد تقطع بينكم ﴾ البين الصلة أو المسافة الحسية أو المعنوية الممتدة بين شئين أو أشياء ، فيضاف دائماً إلى المثنى كقوله تعالى ( فأصلحوا بين أخويكم ) ( فأصلحوا بينهم بالعدل ) أو الجمع لفظاً أو معنى كقوله تعالى ( أو إصلاح بين الناس ) ولا يضاف إلى الاسم المفرد إلا إذا كرر نحو ( هذا فراق بيني وبينك ) ( ومن بيننا وبينك حجاب ) ويستعمل في الغالب ظرفاً غير متسكن وفي القليل إسماً وقد قرأه هنا عاصم وحفص عنه والكسائي بفتح النون ، أي تقطع ما كان بينكم من صلوات النسب والملاك والولاء والخلة ، وقدّر بعضهم تقطع الوصل بينكم ، وقرأ الجمهور بالرفع



على الفاعلية قالوا أى تقطع وصلكم أو تواصلكم ﴿ وضل عنكم ما كنتم تزعمون ﴾ أى وغاب عنكم ما كنتم تزعمون من شفاعة الشفعاء ، وتقريب الأولياء ، وأوهام الفداء ، إذ علمتم بطلان غروركم به واعتمادكم عليه ، أو ضل عنكم الشفعاء الذين كنتم تزعمون أنهم يشفعون لكم ، ففى الكلام نشر على ترتيب اللف ، فإن تقطع البين راجع إلى ترك ماخولوا ، وفقد الشفاعة أو الشفعاء راجع إلى ما بعده . وجلة القول ان آمالهم خابت فى كل ما كانوا يزعمون ويتوهمون . وقد سبق لهذا نظير فى الآيات (٢٠-٢٤) من هذه السورة فراجع تفسيرها فى (ص ٣٤٢) من هذا الجزء .

(٩٦) إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْخُبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَىَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَىِّ ، ذَلِكُمْ اللَّهُ فَأَتَى تُؤَفَّكُونَ (٩٧) فَلَقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ، ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (٩٨) وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ، قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (٩٩) وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ، قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ (١٠٠) وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا — وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ — وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَبِهٍ ، أَنْظِرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ . إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ .

هذه طائفة من آيات التنزيل ، مبينة ومنفصلة لطائفة من آيات التكوين ، تدل أوضح الدلالة على وحدانية الله تعالى وقدرته ، وعمه وحكمته ، ولطفه ورحمته ، جاءت

تالية لطائفة من الآيات في أصول الإيمان الثلاثة ، التوحيد والبعث والرسالة ،  
فهي مزيدة تأكيد في إثباتها ، وكإل بيان في معرفة الله تعالى ، بما فيها من بيان سننه  
وحكمه في الأحياء والإماتة والأحياء والأموات ، وتقديره وتديره لأمر النيرات في  
السموات ، وأنواع حجبته ودلائله في أنواع النيات ، قال عز وجل :

﴿ إِنَّ اللَّهَ فَالِقَ الْحبِّ وَالنَّوى ﴾ الفلق والفرق والفتق جنس واحد للشق -  
ونحوه الفأو والفأى والفأس والففت والفشج والفجر والفرج والفرز والفرس والفرص  
والفرض والفرى والفصل وأشباهاها - ومنه قوله تعالى ( وإذ فرقنا بكم البحر )  
مع قوله فيه ( فانفرق فكان كل فرق كالطود ) ومن أسماء الصبح الفلق - بالتحريك -  
والفتق - بالفتح - والفتيق ، وقول الراغب : الفلق شق الشيء وإيالة بعضه من  
بعض والتثق الفصل بين المتصلين . غير ظاهر ، بل التنزيل يدل على عكس قوله  
إن الفتق يعتبر فيه الانشقاق والفلق يعتبر فيه الانفصال . وفيه أن مواد الفلق والفتق  
والشق والفطر وسطاوعاتها قد استعملت في الأشياء المادية في باب الخلق والتكوين  
وما يقابله من خراب العالم بقيام القيامة ، وإن الفرق استعمل في الأمور المادية  
والمعنوية جميعا ، ومن الثانى تسمية القرآن فرقانا وتلقيب عمر بباروق ، فإن المراد  
بهما الفرق بين الحق والباطل . والحب يفتح اسم جنس للحنطة وغيرها مما يكون  
في السنبلة والأكام والجمع حبوب مثل فلس وفلوس والواحدة حبة . والحب بالكسر  
بزر ما لا يقتات مثل بزور الرياحين الواحدة حبة بالكسر . قاله في المصباح ونحوه في  
مفردات الراغب . والنوى جمع نواة وهى عجمة التمر والزبيب وغيرها كما في اللسان  
والعجمة بالتحريك ما يكون في داخل الثمرة والزبينة ونحوها ، وجمعها عجم وقيل إن  
النوى إذا أطلق ينصرف إلى عجم التمر فإن أريد غيره قيد فقيل نوى الخوخ ونوى  
للمشمس ، ولعل هذا تابع للقرينة ولم أر من قال إنه كذلك في أصل اللغة

والعنى أن الله هو فالق ما تزرعون من حب الحصيد ونوى الثمرات وشاقه  
بقدرته وتقديره الذى ربط به أسباب الانبات بمسبباتها . ومنها جعل الحب والنوى  
في التراب وارواء التراب بالماء ، وعن ابن عباس أن المراد بالفلق هنا الخلق والايحاد  
والأول أظهر في بيان المراد ، وقد بين ذلك بقوله : ﴿ يخرج الحى من الميت ﴾

أى يخرج الزرع من نجم وشجر وهو حى - أى متغذ نام - من الميت وهو ما لا يتغذى ولا ينمى من التراب وكذا الحب والنوى وغيرهما من البزور كما يخرج الحيوان من البيضة والنطفة. فإن قيل إن علماء المواليد يزعمون أن فى كل أصول الأحياء حياة فكل ما ينبت من ذلك فهو حياة كاملة إذا عظم بالصناعة لا ينبت. قلنا إن هذا اصطلاح لهم يسمون القوة أو الخاصية التى يكون بها الحب قابلاً للأنبات حياة ولكن هذا لا يصح فى اللغة إلا بضرب من التجوز وإنما حقيقة الحياة فى اللغة ما يكون به الجسم متغذياً نامياً بالفعل وهذا أدنى مراتب الحياة عند العرب ولها مراتب أخرى كالأحساس والقدرة والإرادة والعلم والشئ والحكمة والنظام ، وهذه أعلى مراتب الحياة فى المخلوق، وفوق ذلك حياة الخالق التى هى مصدر كل حياة وحكمة ونظام فى الكون. وما قلنا إنه الحقيقة أظهر من مقابله وهو جعل إطلاق الميت على الحب والنوى من مجاز التشبيه كأنه لما لم تنبأ فيه آيات حياته الكاملة من النماء وغيره سمي ميتاً ، فإن واضع اللغة فى طور البداوة لم يكونوا يعلمون أن فى الحب والنوى صفة هى مصدر النماء قد تزول فلا يبقى قابلاً للأنبات . وجعل بعضهم كلاً من الحى والميت هنا مجازاً ويرده مثل قوله تعالى (وجعلنا من الماء كل شئ حى) ﴿ ويخرج الميت من الحى ﴾ كالحب والنوى من الثبات والبيضة والنطفة من الحيوان . وهذا قيل إنه عطف على «فاق الحب» لأن الأصل فى الكلام التصحيح أن يعطف الاسم على الاسم ، ولأن إخراج الميت من الحى لا يدخل فى بيان فوق الحب والنوى ، وقيل أنه عطف على «يخرج الحى من الميت» سواء كان بياناً لما قبله أو خبراً بعد خبر ، لأن التناسب بين هذين الأمرين المتقابلين أقوى من التناسب بين الثانى وبين فوق الحب والنوى ولذلك وردا بصيغة الفعل فى سورتي يونس والروم (يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى) وقد حسن عطف اسم التفاعل (مخرج) على الفعل (يخرج) النكتة ببيان التفاوت بين الأمرين مع كون اسم التفاعل بمعنى فعل المضارع فإن مخرج الشئ هو الذى يخرج فى الحال أو الاستقبال ، ولكن هذا الفعل يدل أيضاً على التجدد والاستمرار . وقد يراد بوضعه موضع اسم الفاعل أو موضع الفعل الماضى إفادة تجديده واستمراره ، أو تصور حدوث متعلقه واستحضار صورته . مثال الأول : المقابلة التى

أوردها الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز بين قوله تعالى (هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء) وقوله (وكلهم باسط ذراعيه بالوصيد) فصيغة الفعل في يرزقكم تدل على أنه يرزقهم حالا فخالا وساعة فساعة ، وصيغة الاسم في باسط ذراعيه تعيد البقاء على تلك الحالة، ومثال الثاني قوله تعالى (ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة) جعل فتصبح موضع فأصبحت لإفادة استحضار تلك الهيئة الجميلة وتمثلها كأنها حاضرة مشاهدة ، وكل من هذين المعنيين للمضارع قيل بأنه مراد بقوله تعالى (يخرج الحى من الميت) القائل بالأول هو فخر الدين الرازى والقائل بالآخر هو ابن المنير في الانتصاف على الكشاف . وقال الرازى في تحليل اختلاف التعبير في المعنى : أن العناية بإيجاد الحى من الميت أكثر وأكمل من العناية بإخراج الميت من الحى . وقال ابن المنير : أن الأول أظهر في القدرة من الثانى وأنه أول الحاليين والنظر أول ما يبدأ به - فهذا كان جديراً بالتصور والتأكيد في النفس وبالتقديم اهـ وذهب الخطيب الاسكافى في «درة التنزيل» إلى جعل اختلاف التعبير لفظياً محضاً . وملخص كلامه أن مقتضى السياق أن يقال «ويخرج الحى من الميت مخرج الميت من الحى» لمناسبة «فالق الحب» قبله و«فالق الاصباح» بعده ، ولكن لما كان ذلك مستقلاً في النطق بعد كلمة «والنوى» الذى اجتمع فيها ثلاثة من حروف العلة عدل عن «ويخرج» المبدأ بحرف العلة إلى «يخرج» التى بمعناها ثم عطف عليها «ويخرج» لمناسبة اسم الفاعل قبله وبعده اهـ . والمراد أن «والنوى» بدئت بالواو المفتوحة وختمت بها فاذا عطف عليها «ويخرج» تتكرر الواو المفتوحة تكراراً مستقلاً كما هو ظاهر

ونقل بعض المفسرين عن ابن عباس (رض) أن معنى الجملتين يخرج المؤمن من الكافر والكافر من المؤمن . ومثله إخراج البار من الفاجر والصالح من الطالح والعالم من الجاهل وعكسه بحمل الحياة والموت على المعنوى منها على حد قوله تعالى «أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشى به فى الناس» ولكن هذا التفسير لا يناسب هذا السياق وإنما يناسب سياق آيتى آل عمران «٢٧ : ٤» ويونس .

﴿ ذلکم اللہ فانی تؤفکون. ﴾ أى ذلکم المتصف بما ذکر من مقتضى القدرة الكاملة والحكمة البالغة هو اللہ خالق کل شیء فكيف تصرفون عن عبادته وحده، وتشركون به من لا يقدر على فلق نواة ولا حبة ، ولا إحداث سنبلة ولا نخلة ؟

﴿ فالفلق الاصبح وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حسباناً ﴾ جمع تعالى في هذه الآية المنزلة بين ثلاث آيات سماوية، بعد الجمع فيما قبلها بين ثلاث آيات أرضية ( فالآية الأولى ) فلق الاصبح ، والمراد به الصبح وأصله مصدر « أصبح الرجل » إذا دخل في وقت الصبح ومن الشواهد عليه قول امرئ القيس :

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الاصبح منك بأمثل  
وقرأ الحسن بفتح الهمزة وأنشد قول الشاعر :

أفنى رياحا وبني رياح تناسخ الامساء والاصباح

بالكسر والفتح - مصدرين، وجمع مساء وصبح، وفلق الاصبح عبارة عن فلق ظلمة الليل وشقها بعمود الصبح الذي يبدر في جهة مطلع الشمس من الأفق مستطيلاً، فلا يعتد به حتى يصير مستطيلاً ، تنفري الظلمة عنه من أمانه وعن جانبيه إلى أن تنقشع وتزول ، ولذلك سمي فجر فجر الفجر بمعنى الفلق كما تقدم آنفاً . واللہ تعالى هو فالفلق الاصبح بنور الشمس الذي يتقدمها ، إذ هو خالقها ومقدر مواقع الأرض منها في سيرها، كما نبينه في الآية الثالثة من آيات هذه الآية فإنها محللة للآيتين قبلها ، والمراد من التذكير بالآية الأولى التأمل في صنع اللہ بتفري الليل إذا عسعس ، عن صبحه إذا تنفس ، وإفاضة النور الذي هو مظهر جمال الوجود، ومبدأ زمن تقلب الأحياء في القيام والقعود ، والركوع والسجود، ومضيهم في تحلي النهار، إلى ما يسروا له من الأعمال وما للہ في ذلك من نعم وحكم وأسرار ويدل على ذلك ذكر الآية الثانية بفائدتها، وهي آية الليل يجعله اللہ سكناً، فهذا المذكور يدل على مقابلة المحذوف، وهو جعل النهار وقتاً للحركة بالسمى للعاش ، والعمل الصالح المعاد ، وقد صرح بنوعي الفائدةين في آيات كقوله تعالى ( ٢٨ : ٧٣ ) ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ونعلكم تشكرون ) فهذه الآية على إيجازها جامعة للفوائد الدنيوية والدينية، وفيها

الف والنشر ، أى لتسكنوا فى الليل وتطلبوا الرزق من فضل الله فى النهار ، وليعبدكم لشكر نعمه عليكم بهما ، وبمنافعكم فى كل منهما . ومن الآيات المصرحة بذلك هما ما قرن بالتذكير بفائدتهما الدنيوية فقط كقوله تعالى ( ٧٨ : ١٠ ) وجعلنا الليل لباساً ، وجعلنا النهار معاشاً ) ومنها ما قرن بالتذكير بفائدتهما الدينية فقط كقوله تعالى ( ٢٥ : ٦٢ ) وهو الذى جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر أو أراد شكوراً ) فيالله من إيجاز القرآن وبلاغته ، فى اختلاف عبارته ! !

قرأ عاصم والكسائى « وجعل الليل » بالفعل الماضى ، وقرأ الجمهور بصيغة تاسم الفاعل « وجاعل » ورسمهما فى المصحف الإمام واحد ، والأولى تقوى جانب الأعراب فإن الشمس والقمر المعطوفين على الليل منصوبان بإجماع القراء ، ولا يظهر نصبهما على القراءة الثانية إلا بتقدير جعل ، أو جعل « جاعل » بمعناه ، وهو تكلف يجنب فى الفصحى والثانية تناسب السياق والنسق بعطف الاسم على الاسم وهو الأصل الذى يخرج عنه فى الفصحى إلا لفكته . فبالجمع بين القراءتين زال التكلف وتم التناسب ، فيالله من فصاحة القرآن فى عبارته ، واختلاف قراءته ! !

والسكن بالتحريك السكون وما يسكن فيه من مكان كالبيت وزمان كالليل ، وكذا ما يسكن إليه ، وهو ما اختاره الكشف هنا قال : السكن ما يسكن إليه الرجل ( أى وغيره ) ويطمئن استئناساً به واسترواحاً إليه من زوج أو حبيب ، ومنه قيل للنار سكن لأنه يستأنس بها ، ألا تراهم سموها المؤسسة ، والليل يطمئن إليه التعب بالنهار لاستراحته فيه وجهاه . ويجوز أن يراد وجعل الليل مسكوناً فيه من قوله ( لتسكنوا فيه ) إله وهذا الأخير المرجوح عنددهو الراجح المختار عندنا إلا أنه يجوز الجمع بينهما ، ودليل الترجيح نص ( لتسكنوا فيه ) وكون السكون فيه ، أعم وأظهر من السكون إليه فإن كثيراً من الناس يستوحشون من الليل ولا يأسون به ، وإن كان له على آخرين أياذ جلية أو خفية ، تنقض مذهب المانوية ، فيستطيله المرضى والمهمومون والمهجورون ، ويستقصره العابدون الواصلون ، والعاشقون الموصولون ، فذاك يقول ما أطول به ويطلب انجلاءه ، وهذا يقول ما أقصره ويتمنى بقاءه :

يود أن سواد الليل دام له وزيد فيه سواد القلب والبصر

والمراد بالسكون فيه ما يعيم سكون الجسم وسكون النفس . أما سكون الجسم فبراحته من تعب العمل بالنهار ، وأما سكون النفس فبهيدوء الخواطر والأفكار ، والليل زمن السكون لأنه لا يتيسر فيه من الحركة وأنواع الأعمال ما يتيسر في النهار ، لما خص به الأول من الاظلام والثاني من الابصار ( ١٧ : ١٢ ) وجعلنا الليل والنهار آيتين فحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لنتبينوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب ) فأكثر الأحياء من إنسان وحيوان تترك العمل والسعي في الليل ، وتأوى إلى مساكنها للراحة التي لا تتم وتكمل إلا بالنوم ، الذي تسكن به الجوارح والخواطر ببطان حركتها الادارية ، كما تسكن به الأعضاء الرئيسية سكونا نسبيا بقلة حركتها الطبيعية ، فتقتل نبضات القلب بوقوفها بين كل نبضتين ، ويقل إفراز خلايا الجسم السوائل والعصارات التي تفرزها ، ويبطئ التنفس ويقل ضغط الدم في الشرايين ولا سيما في أول النوم إذ تكون الحاجة إلى الراحة به على أشدها ، ويضعف الشعور حتى يكاد يكون مفقوداً ، فيستريح الجهاز العصبي ، ولا سيما الدماغ والحبل الشوكي وتستريح جميع الأعضاء باستراحته ، وتقل الفضلات التي تنحس من البدن وتكثر الدقائق التي تتكون من الدم ليحل محلها . وإما تكثر الفضلات والتحلال الذرات بكثرة العمل ، فالعمل العقلي يجهد الدماغ والعضلي يجهد الأعضاء العامة فتزداد الحرارة ويكثر الاحتراق بحسب كثرة العمل وتكون الحاجة إلى الراحة بالنوم بقدر ذلك ، وقد غلب النوم تعليقات كثيرة ولما يصل العاماء إلى كشف سره ، واستجلاء كنه سببه وأما الآية الثالثة السكونية في الآية فهي جعل الشمس والقمر حسباناً أي على حساب لأن طلوعهما وغروبهما وما يظهر من تحولاتهما واختلاف مظاهرها كل ذلك بحساب كما قال تعالى ( ٥٥ : ٣ الشمس والقمر بحسبان ) فاهنا بمعنى آية الاسراء ( ١٧ : ١٢ ) انني ذكرت آنفاً وآية يونس ( ١٠ : ٥ ) هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ) فالحساب بالكسر والحسبان بالضم مصدران لحسب يحسب ( من باب نصر ) وهو استعمال العد في الأشياء والأوقات وأما الحسبان بالكسر فهو مصدر حسب ( بوزن علم ) وفضل الله تعالى في ذلك عظيم فإن حاجة الناس إلى معرفة حساب الأوقات لعبادتهم ومعاملاتهم وتواريحهم لا تخفى على أحد

منهم في جملتها ، وعند خواص العلماء من ذلك ما ليس عند غيرهم ، وعلماء الفلك والتقويم متفقون في هذا العصر على أن للأرض حركتين حركة تتم في ٢٤ ساعة وهي مدار حساب الأيام ، وحركة تتم في سنة وبها يكون اختلاف الفصول وعليها مدار حساب السنين الشمسية ، ولعلنا نشرح هذا في تفسير سورة يونس وغيرها .

﴿ ذلك تقدير العزيز العليم ﴾ أي ذلك الجعل العالى الشأن ، البعيد المدى في الابداع والاتقان ، فوق بعد النيرات عن الانسان ، المترتب على ما ذكر من سبب اختلاف الأيام والفصول وتقدير السنين الشمسية ، ومن تشكيلات القمر التي تعرف بها الشهور القمرية ، هو تقدير الخالق الغالب على أمره في تنظيم ملكه ، الذى وضع المقادير والأنظمة الفلكية وغيرها بما اقتضاه واسع علمه فهذا النظام والابداع من آثار عزته وعلمه عز وجل ، فليس في ملكه حزاف ولا خلل ( إنا كل شيء خلقناه بقدر )

﴿ وهو الذى جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر ﴾ هذا نوع آخر من آيات التكوين العلوية مقرون بفائدته في تعليل جعله ، والمراد بالنجوم ما عدا الشمس والقمر من نيرات السماء لأن ذلك هو المتبادر من السياق والمعهود في الاهتداء ، ذكرنا تعالى ببعض فضله في تسخير هذه النيرات التي ترى صغيرة بعد التذكير ببعض فضله في النيرين الأكبرين في أعين الناس ، وقيل إنهما يدخلان في عموم النجوم لأن القمر مما يهتدى به في الظلمات ، فإذا استثنيت بعض ليالى الشهر قلنا وأي نجم يهتدى به في جميع الأوقات ؟ وكانت العرب في بداوتها توقفت بطولع النجم لأنهم ما كانوا يعرفون الحساب ، وإنما يحفظون أوقات السنة بالأثواء ، وهى نجوم منازل القمر في مطالعها ومغارها - وسيأتى بيان ذلك في موضع آخر - وقد سموا الوقت الذى يجب الأداء فيه « نجماً » تجوزاً لأن الاستحقاق لا يعرف إلا به ، ثم سموا المال الذى يؤدى نجماً وقالوا نجمة إذا جعله أقساطاً . وفي الظلمات هنا وجهان ظلمات الليل بالبر والبحر وأضافهما إليها للاستسهالهما ، أو مشتبهات الطرق شبهها بالظلمات قاله في الكشف وكان اهتداؤهم بالنجوم قسيماً أحدهما معرفة الوقت من الليل أو من السنة والثاني معرفة المسالك والطرق والجهات وقد سبق ذكر الظلمات و بيان أنواعها في البر والبحر في تفسير الآية ٦٣ من هذه السورة وههنا يذكر المفسرون النهى عن علم النجوم الذى يزعم أهله أنهم يعرفون به





ولعل كثرة الآيات في عالم السماء هي نكتة تذييل الآية بقوله تعالى : ﴿قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون﴾ سواء أريد بها آيات التنزيل أو آيات التكوين . فان أريد بها المعنى الأول فوجهه أن هذه الآية وما قبلها وما في معناها من الآيات المنزلة في الحث على النظر في ملكوت السماء كله تفصيل مبين لطرق النظر والبحث في العالم السماوي للذين يعلمون بالفعل أو بالقوة والاستعداد شيئاً من حكم الله تعالى وعجائب صنعه فيه فيزادون بهذا التفصيل بحثاً وعلماً ، فيكون علمهم نادياً مستمراً . وإن أريد الثاني فوجهه أظهر ، وهو أن الآيات الدالة على علم الله تعالى وحكمته وفصله على خلقه لا يستخرجها من النظر في النجوم إلا الذين يعلمون أى أهل العلم بهذا الشأن ، الذين يقرنون العلم بالاعتبار ، ولا يرضون بأن يكون منتهى الحظ ، ما تمتع به اللحظ ، ولا غاية النظر والحساب ، أن يقال إن هذا شيء عجاب . ومن الاعتبار قول صاحب المقتطف بعد مقالات تلخص فيها بعض « بسائط علم الفلك » - ومنها الكلمة المذكورة آنفاً - فإنه قال لما انتهى من الكلام على النظام الشمسي ورجح أنه لا يصلح شيء من سياراته لحياة البشر غير الأرض ، وأنه يحتمل أن تكون سيارات سائر الشمس كذلك وكلها أكبر من هذه الشمس قال : « والإنسان أوسع هذه المخلوقات إدراكاً وهو على سعة إدراكه لا يعلم تركيب جسم النملة ولا كيفية تجمع الدقائق في حبة الرمل ، علم واسع وجهل مطبق . وكلاهما ناطق بأن مبدع هذا السكون أعظم وأعلم وأحكم من كل ما يتصور عقل الإنسان » .

﴿وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فستمر ومستودع﴾ بعد أن ذكرنا الله تعالى ببعض آياته الكونية في الأرض وفي السماء ذكرنا في هذه الآية ببعض آياته في أنفسنا . الإنشاء إيجاد الشيء وترتيبه أو إحداثه بالتدريج . وقد استعمل في التنزيل في خلق الإنسان بجملته وخلق أعضائه ومشاعره ، وإيجاد الأقوام والقرون من أمه بعضها في أثر بعض ، وفي البعث ، وفي خلق الشجر والجنات ، وفي إحداث السحاب . قال في حقيقة الأساس : وأنشأ حديثاً وشعراً وعمارة . اهـ . والنفس ما يحيا به الإنسان وذاته فيطاق على الروح وعلى المرء المركب من روح وبدن . والمستقر

( بفتح القاف ) حيث يكون القرار والإقامة قال تعالى (ولكم في الأرض مستقر) كما قال ( جعل الأرض قراراً ) قال الراغب : قر في مكانه يقر قراراً إذا ثبت ثبوتاً جامداً وأصله من القر وهو البرد وهو يقتضى السكون ، والحر يقتضى الحركة اه والمستودع موضع الوديعة وهو ما يتركه المرء عند غيره مؤقتاً ليأخذه بعد فهي فعيلة من ودع الشيء إذا تركه بمعنى مفعولة ويكون كل من المستقر والمستودع مصدراً ميميا بمعنى الاستقرار والاستيداع ، ويكون الثانى اسم مفعول بمعنى الوديعة ولا يكون الأول كذلك لأن فعله لازم إلا ما جاء على طريقة الحذف كقول النحاة ظرف مستقر ، أى مستقر فيه

والمعنى أنه تعالى هو الذى أنشأكم من نفس واحدة وهى إما الروح التى هى الخلق الآخر فى قوله تعالى بعد ذكر أطوار خلق الجسد (ثم أنشأناه خلقاً آخر) وإما اللذات المركبة من الروح والجسد والمراد بها الإنسان الأول الذى تسلسل منه سائر الناس بالتوالد بين الأزواج وهو عندنا وعند أهل الكتاب آدم عليه السلام وتقدم مثل هذا فى أول سورة النساء مع بحث طويل فى تفسيره وسيجىء شبهة فى سورة الأعراف وفى إنشاء جميع البشر من نفس واحدة آيات بينات على قدرة الله وعلمه وحكمته ووحدانيته ، وفى التذكير به إرشاد إلى ما يجب من شكر نعمته ومن وجوب التعارف والتعاون بين البشر وعدم جعل تفرقهم إلى شعوب وقبائل مدعاة للعداوى والنقائض ، وقد فصلنا القول فى هذا المعنى فى أول تفسير آية سورة النساء قرأ ابن كثير وأبو عمرو المستقر بكسر القاف والباقون بفتحها واختلف فى المراد بالمستقر والمستودع فروى جمهور رواة التفسير وأبو الشيخ والحاكم وصححه عن ابن عباس قال : المستقر ( بالفتح ) ما كان فى الرحم والمستودع ما استودع فى أصلاب الرجال والدواب - وفى لفظ المستقر ما فى الرحم وعلى ظهر الأرض و بطنها مما هو حى ومم هو قد مات - وفى لفظ المستقر ما كان فى الأرض والمستودع ما كان فى الصاب وروى عن ابن مسعود أنه قال فى تفسير العبارة مستقرها فى الدنيا ومستودعها فى الآخرة ، أى النفس ، وفى رواية عنه المستقر الرحم والمستودع المكان الذى يموت فيه وروى مثله عن الحسن وقتادة ، وأورد الرازى قول الحسن مفسراً

له فقال المستقر حاله بعد الموت لأنه إن كان سعيداً فقد استقرت تلك السعادة وإن كان شقيماً فقد استقرت تلك الشقاوة ولا تبديل في أحوال الانسان بعد الموت ، وأما قبل الموت فالأحوال متبدلة فالكافر قد ينقلب مؤمناً والزنديق قد ينقلب صديقاً فهذه الأحوال لكونها على شرف الزوال والفناء لا يبعد تشبيهها بالوديعه وذكر للأصم قولين أحدهما أن المستقر من خلق من النفس الأولى ودخل الدنيا واستقر فيها والمستودع الذي لما يخلق بعد وثانيهما المستقر من استقر في قرار الدنيا والمستودع من في القبور حتى يبعث (وإنما يظهر وجه هذين القولين على قراءة كسر القاف أو المستقر بفتح القاف مصدراً) وحكى عن أبي مسلم الأصفهاني أن التقدير - فنكم مستقر ذكر ومنكم مستودع أنثى ، فعبر عن الذكر بالمستقر لأن النطفة تتولد في صلبه وعبر عن الأنثى بالمستودع لأن الرحم شبهة بالمستودع ولعله أخذ الشاعر

وإنما أمهات الناس أوعية مستودعات وللآباء أبناء

وأقول ليس في الكتاب العزيز ما نستعين به على تفسير هذه العبارة كدأبنا في تفسير القرآن بالقرآن إلا قوله تعالى في سورة الحج (٢٢: ٥٦) يأياها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإننا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقه ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم) الآية وقوله تعالى في سورة هود (١١: ٦) وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين) قال ابن عباس مستقرها حيث تأوى ومستودعها حيث تموت وقال مستقرها في الأرحام ومستودعها حيث تموت فهذا يرجح أن المراد بالمستقر (بفتح القاف) الرحم والمستودع القبر وأما المستقر (بكسر القاف) فالظاهر أنه من يطول عمره في الدنيا كأنه قال . فنكم مستقر في الدنيا يعمر عمراً طويلاً ومنكم مستودع لا استقرار له فيها بل تحترمه المنية طفلاً أو يافعاً ويمكن تفسير قراءة الفتح بهذا أي فمنها ذو استقرار وذو استبداع . وآخر ما خطر لي بعد تلخيص أقوال المفسرين أن المستقر الروح - وهو يذكروا ويؤنث - والمستودع البدن والجملة مما يتسع الجال فيه للتفسير والتقدير والإيجاز مقصود به

﴿ قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون ﴾ أى قد جعلنا الآيات المينة لسنننا فى خلق البشر مفصلة كل فصل ونوع منها يدل على قدرة الخالق وإرادته ، وعلمه وحكمته ، وفضله ورحمته فصلناها كذلك لقوم يفقهون ما يتلى عليهم أى يفهمون المراد منه ومرماه ويفطنون لدقائقه وخفاياه فالفقه — وإن فسر بالعلم وبالفهم — أخص منها . قال الراغب : التفقه هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد فهو أخص من العلم وقال ابن الأثير فى النهاية أن اشتقاقه من الفتح والشق ، وأحسن منه قول الحكيم الترمذى إن فقه وفقاً واحداً فإن الإيدال بين الممزقة والماء كثير وفقاً البثرة شقها وسبر غورها ، فالفقه مستعمل فى الحسيات والفقه فى المعنويات ، والجامع بينهما النظر فى أعماق الشئ وباطنه . فمن لا يفهم إلا ظواهر الكلام ولا يفطر إلا لمظاهر الأشياء لا يقال إنه فقه ذلك ، وإنما سمي علم الشرع فقها لما فيه من الاستنباط ولما كان استخراج الحكم والعبر من خلق البشر ينوقف على غوص فى أعماق الآيات ، وفطنة فى استخراج دقائق الحكم والنبينات ، عبر عنها بالفقه ، وأما العلم بمواقع النجوم والاهتداء بها فى ظلمات البر والبحر فهو من الأمور الظاهرة التى لا تتوقف على دقة النظر . ولا غوص الفكر ، وكذلك أكثر مظاهر علم الفلك ، فذلك اكتفى فى الآية السابقة لهذه بالتعبير بالعلم الشامل لما لا يشترط فيه دقة الاستنباط كظواهره ولعبره كدقائقه . وقد فطن لذلك الزمخشري — وما أجدره به — فقال ( فإن قلت ) لم قيل « يعلمون » مع ذكر النجوم ، و ( يفقهون ) مع ذكر إنشاء بنى آدم ؟ ( قلت ) لأن إنشاء الانس من نفس واحدة وتصريفهم بين أحوال مختلفة أطف وأدق صنعة وتدبيراً فكان ذكر الفقه الذى هو استعمال فطنة وتدقيق نظر مطابقاً له . ونعقبه ابن المنير فزعم أن هذا كلام صناعى وأن التحقيق أن اختلاف التعبير للثقتين وذكر وجه آخر بناء على زعمه أن الفقه أدنى درجات العلم ، لأنه عبارة عن مجرد الفهم وما يتبع على الفساد فاسد ، وأين هو فى فهم أسرار اللغة من الزمخشري ؟ وأين المقلد لظواهر بعض النقول من الإمام المودعي ؟ وأيها السليق والصناعي ؟

﴿ وهو الذى أنزل من السماء ماء فأخرجنا منه خضراً نخرج منه حبا متراكباً ﴾  
هذه الآية الميزلة مرشدة إلى نوع آخر من آيات التكوين وهو إيجاد الماء ، وإنزاله .  
﴿ تفسير القرآن الحكيم ﴾      ﴿ ٤١ ﴾      ﴿ الجزء السابع ﴾

من السماء، وجعله سبباً لانبثاق ، وجعل النبات المسبب عنه أنواعاً كثيرة ، مشتبهة وغير متشابهة ، وبذلك يلتقي آخر هذا السياق بأوله . أى وهو الذى أنزل من السحاب ماء فأخرجنا بسبب هذا الماء الواحد نبات كل شئ من أصناف هذا النامى الذى يخرج من الأرض فأخرجنا منه أى من النبات خضراً أى شيئاً غضاً أخضر بالخلقة لا بالصناعة وهو ما تشعب من أصل النبات الخارج من الحب كساق النجم وأغصان الشجر ، نخرج منه أى من هذا الأخضر المتشعب من النبات آناً بعد آناً حبات متراكبة بعضها فوق بعض وهو السنبل - فهذا تفصيل لماء النجم الذى لا ساق له من النبات ويتناجه ، وعطف عليه حال نظيره من الشجر فقال ﴿ ومن النخل من طلعها قنوان دانية ﴾ النخل الشجر الذى ينتج التمر يستعمل لفظه فى المفرد والجمع وجمعه نخيل . و « من طلعها » بدل مما قبله، وطلعها أول ما يطلع أى يظهر من زهرها الذى يكون منه ثمرها وقبل أن ينشق عنه كافوره أى وعاءه ، وما ينشق عنه الكافور من الطلع يسمى الغريض والاعريض ، والقنوان جمع قنوة ( بالكسر ) وهو العذق الذى يكون فيه الثمر ، ومثله فى وزنه واستواء مثناه وجمعه الصنوة والصنوان وهو ما يخرج من أصل الشجرة من القروع . والقنوان من النخل كالعناقيد من العنب والسنابل من القمح والمعنى أنه يخرج من طلع النخل قنوان دانية القطوف سهلة التناول أو بعضها دان قريب من بعض لكثرة حملها ﴿ وجنات من أعقاب ﴾ قرأ الجمهور « جنات » بالنصب وتقدير الكلام : ونخرج منه — أى من ذلك الخضر — جنات من أعقاب . وقرأها أبو بكر عن عاصم بالرفع وهو المروى عن على المرتضى وابن مسعود والأعمش وغيرهم وتقدير الكلام . ولكم جنات من أعقاب — أو وهنالك جنات — أو — ومن الكرم جنات الخ وسنين حكمة اختلاف الأعراب بعد ﴿ والزيتون والرمان مشتبهاً وغير متشابه ﴾ أى وأخص من نبات كل شئ الزيتون والرمان حال كونه مشتبهاً ببعض الصفات غير متشابهة فى بعض آخر ، قيل إن هذه الحال من الرمان وحده فإنه أنواع تشبه فى شكل الورق والثمر وتختلف فى لون الثمر وطعمه ، فمنه الحلو والحامض والمر وقيل إن الحال من مجموع الزيتون والرمان أى مشتبهها ما ذكر منها فى شكل ورق

الشجر ، وغير متشابه في الثمر - أو المعنى كل منهما مشتبه وغير متشابه وذلك ظاهر مما قبله . وصرحوا بأن المشتبه والمتشابه هنا بمعنى ، إذ يقال اشتبه الأمران وتشابها كما يقال استويا وتساويا . وقد قرئ في الشواذ متشابهها وغير متشابه وهو ما أجمعوا عليه في آية ( وهو الذي أنشأ جنات معروشات ) الخ وستأتي ، والحق أن بين الصيغتين فرقا فمعنى اشتبهها التباس أحدهما بالآخر من شدة الشبه بينهما ، ومعنى تشابهها أشبه أحدهما الآخر ولو في بعض الوجوه والصفات فهذا أعم مما قبله : ولا شك في أن بعض ما ذكر يشابه ولا يشته وبعضه يشابه حتى يشته حتى على البستاني الماهر ، كما شاهدنا ذلك واختبرناه في بعض أنواع الرمان الحلومع الحامض ، وهذا من دقة تعبير التنزيل في تحديد الحقائق

﴿ انظروا إلى ثمره إذا أنمر وينعه ﴾ أى انظروا نظر تأمل واعتبار إلى ثمر ما ذكر إذا هو تلبس واتصف بالثمار ، وإلى ينعه عندما ينزع ، أى يبدو صلاحه وينضج ، وتأملوا صفاته في كل من الحالين وما بينهما ، يظهر لكم من لطف الله وتدييره ، وحكمته في

تقديره ، ما يدل أوضح الدلالة على وجوب توحيده ﴿ أن في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون ﴾ أى في ذلكم الذى أمرتم بالنظر إليه والنظر فيه دلائل عظيمة أو كثيرة للمستعدين للاستدلال من المؤمنين بالفعل والمستعدين للإيمان ، وأما غيرهم فإن نظرهم كنظر الطفل وإن كانوا من العالمين بأسرار عالم النبات ، والقواصين على ما فيه من الحسن والنظام ، لا يتجاوز هذه الظواهر ، ولا يعبرها إلى ما تدل عليه من وجود الخالق ، ومن إثبات صفاته التى تتجلى فيها ، ووحدته التى ينتهى النظام إليها ، وإن كانوا يعلمون أن وحدة النظام فى الأشياء المختلفة ، لا يمكن أن تصدر عن إرادات متعددة ومن مباحث البلاغة فى الآيات ، واختلاف الاعراب والترتيب بين المتناسبات ، أن هذا السياق بدىء بخلق الحب والنوى وإخراج الحى من الميت وعكسه ، وقفى عليه بما يناسبه من خلق الاصباح ، وعطف على هذا ما يقابله من معاقبة الليل للنهار ، وأشير إلى قوائدها وقوائد الثيرين ، اللذين هما آيتا هذين المويين ، وناسب ذكر الثيرين التذكير بخلق النجوم ، والمنة بالاهتداء بها والايحاء إلى ما فيها من آيات العلوم ، ثم عطف على هذا النوع من الآيات إنشاؤنا من نفس واحدة فمنها المستقر

والمستودع ، وقفى عليه بانزال الماء ، وجعله سبباً لنبات كل شيء من هذه الأحياء ، وكل منهما تفصيل لقوله في الآية الأولى من السياق « يخرج الحى من الميت ومخرج الميت من الحى » وقد لون فى تفصيل خلق النبات الخطاب ، وتفنن فى طرق الاعراب ، للتنبيه إلى ما فيه من أنواع الألوان ، وتشابه ما فيه من الثمار والافان ، فبدئت الآية بضمير الواحد الغائب المفرد تبعاً لسياق ما قبلها من هذه الآيات ، وعطف عليه ضمير المتكلم الجمعى بطريق الالتفات . إذ قال « فأخرجنا به نبات كل شيء » بعد قوله « أنزل من السماء ماء » فحكمة الالتفات أن تلتفت الأذهان ، إلى ما يعقب ذلك من البيان ، فتنبه إلى أن هذا الإخراج البديع ، والصنع السنيع ، من فعل الحكيم الخلاق ، لا من فلتات المصادفة والاتفاق ، ولما كان الماء واحداً وانبثت جمعاً كثيراً ناسب إيراد الفعل الأول وجمع الفعل الآخر . ومعلوم أن الواحد إذا قال فعلنا أراد إفادة تعظيم نفسه إذ كن « قامه أهلاً لذلك كما يقول الملك أو الأمير حتى فى هذا العصر فى أول ما يصدره من نحو نظام أو قانون » أسرنا بما هوأت « ونكتة العدول عن الماضي إلى المضارع فى قوله « يخرج منه حياً متراكباً » تحصل بإرادة استحضار صورته العجيبة فى حسنها وانتظامها ، وتنضد منابلهما واتساقها ، وعطف عليه ما يخرجها تعالى من طلع النخل ، من القنوان المشابه لسنابل القمح ، فى نضد ثمره وتراكبها ، ومنافعها وغرائبها ، فإن فى كل منهما أفضل غذاء للناس ، وعنف للدواب والانعام ، وذكر بعده جنات الأعناب ، لأنها أشبه بالنخيل فى هذه الأبواب ، فالعناقيد تشبه العراجل فى تكوينها ، وتراكب حبها وألوان ثمرها ، كما تشبهها فى درجات تطورها ، فالخصرم كاليسر والعنب كالرطب والزبيب كالتمر ، ويخرج من كل منهما عسل وخل وخمر ، ثم ذكر الزيتون والرمان معطوفاً على نبات كل شيء أو منصوباً على الاختصاص ، لاعلى ما قبله من النخيل والأعناب ، لأن ما بينهما من التشابه فى الصورة ، محصور فى الورق دون الثمرة ، وأما مكانهما من المنفعة والفائدة ، فالأول فى الدرجة الثالثة والآخر فى الدرجة الرابعة ، ذلك بأن الزيتون وزيته غذاء فقط ولسكنه تابع للطعام غير مستقل بالتغذية . والرمان فاكهة وشراب فقط ولسكنهما دون فواكه النخيل والأعناب وأشربتهما فى المرتبة ، فتناسب جملة



بعدها ، والاشارة باختلاف الاعراب إلى رتبة كل منهما ، وبناء على اختلاف الراتب قدم نيات الحب على الجميع لأنه الغذاء الأعظم الأعم لأكثر الناس وأكثر أنواع الحيوان الاهلية التي تقوم أكثر مرافقهم ومنافعهم بها ، فسبحان من هذا كلامه

(١٠١) وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ ، سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ (١٠٢) بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَمَّا يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صِيبَةٌ ؛ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (١٠٣) ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (١٠٤) لَا تَدْرِكُهُ الْبَصَرُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْبَصَرَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ .

حكى الله تعالى في هذه الآيات بعض ضروب الشرك التي قال بها بعض العرب ، وروى التاريخ كثيراً من نوعها عن أمم العجم ، وهي اتخاذ شركاء لله من عالم الجن المستتر عن العيون ، واختراع نسل له من البنات والبنين ، حكى هذا بعد تفصيل ماتقدم فيما قبله من أنواع الآيات الدالة على توحده بالخلق والتدبير في عوالم الأرض والسموات ، وتعقبه بانكاره وتنزيهه الخالق المبدع عنه ، وذلك قوله عز وجل

﴿ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ ﴾ أى وجعل هؤلاء المشركون لله سبحانه شركاء - وفسر هؤلاء الشركاء بالجن على طريق البدل النحوى - ولم يقل وجعلوا الجن شركاء لله ، بل قدم وأخرى النظم لافادة أن محل الغرابة والنكارة أن يكون لله شركاء لا مطلق وجود الشركاء ، ثم كون الشركاء من الجن ، تقدم الأهم فالأهم . ولو قال وجعلوا الجن شركاء لله « لأفاد أن موضع الانكار أن يكون الجن شركاء لله نكوتهم جناً ، وليس الأمر كذلك ، بل المنكر أن يكون لله شريك من أى جنس كان . وفي المراد بالجن هنا أقوال أحدها : أنهم الملائكة فقد عبدوهم ، روى هذا عن قتادة والسدى . والثانى : أنهم الشياطين فقد أطاعوهم في أمور الشرك والمعاصى ، روى عن

الحسن وسنشير إلى شاهد يأتي له بعد عشرين آية. والثالث : أن المراد بالجن إبليس فقد عبده أقوام وسموه ربا ومنهم من سماه إله الشر والظلمة وخص الباري بألوهية الخير والنور وروى عن ابن عباس أنه قال : أنها نزلت في الزنادقة الذين يقولون إن الله تعالى خالق الناس والدواب والأنعام والحيوان وإبليس خالق السباع والحيات والمقارب والشر ورجحه الرازي وضعف ماسواه وقال إن المراد بالزنادقة المجوس الذين قالوا إن كل خير في العالم فهو من (يزدان) وكل شر فهو من (أهرمن) أى إبليس ، فأما كون إبليس والشياطين من الجن فقطعى وأما كون الملائكة منهم فقليل إنه حقيقى لأنهم من العوالم الخفية فتصدق عليهم كلمة الجن ، وقيل إنه مجازى ، وفسروا الجنة فى قوله تعالى (وجعنا ميثمه وبين الجنة نسيبا) بالملائكة وقال بعض العرب إنه تعالى صاهرا إلى الجن فولدت سرواتهم له الملائكة . وقد يقابل الجن بالملائكة كقوله تعالى فى موضوع عبادة المشركين لم (٣٤: ٤٠) ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون ٤١ قالوا سبحانك أنت ولينا من دوسهم بل كانوا يعبدون الجن أكثرهم بهم مؤمنون ) فهذا مع آية الانعام الآتية (٦: ١٣) وأن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم إنكم لمشركون ) مما يرد انكار الرازى لتسمية طاعة الشياطين عبادة ﴿وخلقهم﴾ أى والحال أن الله تعالى قد خلق هؤلاء الجاعلين له الشركاء وليس لشركائهم فعل ولا تأثير فى خلقهم ، أو خلق الشركاء الجعولين ، كما خلق غيرهم من العالمين ، فنسبة الجميع إليه واحدة ، وامتنياز بعض المخلوقين على بعض فى صفاته وخصائصه ، أو ما خلق مستعدا له من الأعمال التى يفضل بها غيره ، لا يخرج عن كونه مخلوقا ، ولا يجعله أهلا لأن يكون إلها أو ربا

﴿وخرقوا له بنين وبنات بغير علم﴾ أى واختلقوا له تعالى بحقيقتهم وجهلهم بنين وبنات بغير علم ما بذلك كما سيأتى ، فسمى مشركو العرب الملائكة بنات الله (٩: ٣٠) وقالت اليهود عزيز ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ، ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل ) وهاك بيان ذلك الخرق والخرق والخرم والخرم والخرز والخرز الفاظ فيها معنى الثقب بانقراض شئ فى الجسم وقال الراغب الخرق قطع الشئ على سبيل الفساد من غير تدبر ولا تفكر ، قال تعالى (أخرقها لتفرق

أهلها ) وهو ضد الخلق فإن الخلق هو فعل الشيء بتقدير ورفق والخرق بغير تقدير . وذكر الآية - وقوله بغير تقدير أى بغير نظام ولا هندسة هو الصواب وقوله قبله من غير روية ولا تدبر خطأ ظاهر . ويناسب هذا من معانى المادة الخرق « بالضم » وهو الحق ضد الرفق يقل خرق زيد يخرق « بالضم فيهما » فهو أخرق وهى خرقاء وقال صاحب اللسان : وخرق « من باب ضرب » الكذب وتخرقه وخرقه كله اختلقه . وذكر الآية - وأن نافعا قرأ وحرقوا بالتشديد وسائر القراء قرأوا بالتخفيف ، ثم قال : ويقال خالق الكلمة واختلقها وخرقها واخترقها إذا ابتدعها كذباً فهو لعل ما تقدم من الفرق بين الخلق والخرق فى الأفعال ، يأتي نظيره فى الأقوال ، فخلق الكذب المقدر المنظم والخرق الكذب الذى لا تقدير فيه ولا نظام ، ولا روية ولا إنعام ، فهما يظهر التقييد بنفى التدبير والنظر ويؤيده قوله تعالى ( بغير علم ) قال فى الكشف : من غير أن يعلموا حقيقة ما قالوا من خطأ وصواب ، ولكن رميا بقول عن عيسى وجماله من غير فكر وروية اه وهو بيان وتوكيد لمعنى ( خرقوا ) فهذا التعبير من أدق بلاغة التنزيل ، وهو بيان معنى الشيء بما يدل على تزييفه . وتنكير العلم هنا فى حيز النفى بغير للدلالة على انسلاخ هؤلاء المشركين فى خرقهم هذا عن كل ما يسمى علماً فلا هم على علم بمعنى ما يقولون ولا على دليل يثبته ، ولا على علم بمكانه من الفساد والبعد من العقل ، ولا بمكانه من الشناعة والازراء بمقام الألوهية والروبية ، إذ لو علموا بذلك لما ارتضوه لأن أكثرهم مؤمنون بخالقهم وخالق كل شيء ، وهم يتقربون إليه بما اتخذوه له من شريك وولد

---

سبحانه وتعالى عما يصفون أى هو منزّه عن ذلك متعال عنه لأنه نقص ينافى انفراده بالخلق والتدبير ، وكونه ليس كمثله شيء ، وتقدم تحقيق معنى سبحان والتسبيح والتقديس فى أواخر سورة المائدة ، والتعالى العلو والبعد عما لا يليق الذى يظهر لناظر المتفكر مرة بعد مرة بالنسبة إلى ما علا عنه وبعد مشابهته من الأشياء كلها فهو من قبيل « توافد القوم » فى الجملة ولو كان له تعالى ولد لكان له جنس يعد جميع أفراده ولا سيما أولاده نظراء له فيه ، وهذا باطل عقلاً ونقلاً عن جميع رسل الله وجميع حكماء البشر وعقلائهم من جميع الأمم ولكن الذين اخترعوا للناس عقائد الوثنية فى عصور الظلمات وأزمنة التأويلات ذهبوا هذه المذاهب من

الأوهام ، ولا نعرف أول من جعل لله ولداً ولا منشأ اختراع هذه العقيدة وأقرب المآخذ لذلك ما بيناه في أواخر تفسير سورة النساء فراجع هنالك ( ص ٨٣ ج ٦ تفسير )  
وأما عبادة الجن قديمة في الملل الوثنية أيضاً . ففي الخرافات اليونانية والرومانية يحفلونهم ثلاث مراتب الأولى : الآلهة وأولهم المولد لهم أجنوس وهو الخالق لكل شيء عندهم وهو نفس ( زفس ) أو ( جوبتير ) والثانية توابع الشعوب والأقطار والبلاد فلكل منهارب من الجن مدبر له ومتصرف فيه ، وقد نصب الروم لجنى رومية تمثالا من الذهب . والثالثة : توابع الأفراد أى قرناؤهم . والهنود القدماء يقسمون الجن إلى قسمين أخيار وأشرار فيسمون الأخيار ( ديوه ) وهم عندهم فرق كالآلهة أشهرها ( الكنارة ) الذين دأبهم الترم بمدائح ( بواسيتا ) ويلبها ( اليكة ) الذين يقسمون الثروة والغنى بين الناس و ( الغندورة ) وهم العازفون للشمس ويتألف منهم أجواق في السماء تدخل فيها الكنارة فيسبون العقول بتسبيحهم على معازفهم . ومنهم « الاسارة » وهن أمات يملأن العالم كله ومختاراتهن في سماء « أندرا » يرقصن الرقص البهيج تحت أشجار الذهب والياقوت في جنة « مندانا » ومنهم « الراجينة » وهن قيان موكلات بالمعارف مقامهن في سماء « برها » وعددهن ١٦ ألفا . ومنهم القلة الالهيون ويسمون « الجندارة » وهم الذين بنوا قصر الآلهة وأنشأوا جميع المباني العجيبة في العالم ، ويقسمون الجن الاشرار إلى طوائف أيضا منهم الدينية والاسورة والدنارة والرقاسة ويقولون إن مقامهم في الظلمة وأنهم كانوا هاجموا الآلهة لينزلوهم عن عروشهم فقرروا منهم إلى بلاد الساقة وأرادوا أن يسلبوهم شجر الحياة ، وعقائد المانوية من القرص في إلهي الخير والشر معروفة ، وفي أساطير الفرس أن « جنستان » أى بلاد الجن في غربى أفريقية وقيل غير ذلك ، وأساطير الأمم القديمة في الجن كثيرة وأما أهل الكتاب فقد لخص الدكتور جورج بوست في آخر الجزء الأول من قاموس الكتاب المقدس عقائدهم في الشيطان قال : الشيطان كائن حقيقى وهو أعلى شأنًا من الانسان ورئيس رتبة من الأرواح النجسة « ١ : ٦ . ٣ » ونحذر الكتاب المقدس بطبيعته وصفاته وحالته وكيفية اشتغاله وأعماله ومقاصده ونجاحه ونصيبه فلنا في شخصيته نفس البراهين التى لنا في شخصية الروح القدس والملائكة ، أما طبيعة

الشیطان فروحیه وهو ملاک یمتاز بکل ماتمتاز به هذه الرتبة من الكائنات - إلى أن قال بعد ذکر كونه عدواً لله مطروداً من وجهه - غیر أن طرده إلى عالم الظلمة لا یمنع اشتغاله في الأرض کما له هذا العالم وعدو الانسان وخالفه اه

وقد تقدم في تفسير هذه السورة كلام في الملائكة والجن والشیاطین مما يؤثر عن العرب في الجاهلیة وما ررد في الكتاب والسنة وبعض ماقله علماءنا في ذلك والتقريب بينه وبين العلوم النفسیة والمادیة ، وعندنا أن ما یحفظ من أساطیر الأولین والآخرین في ذلك له أصل من الوحي إلى أنبیائهم خلطوا فيه من بعدهم وجعلوا الحقيقة مجازاً والمجاز حقيقة على نحو ما حقتناه في تحریرهم معنى كلمة الله التي عبر بها عن التكوين فجعلوها ذاتاً فاعلة خالقة وسمماها بعضهم إلهاً وبعضهم «ابن الله» وتحریرهم معنى روح القدس كذلك وكلمة «ابن» المجازیة كما بیناه في أواخر تفسير سورة النساء (ص ٨٢-٩٥ ج ٣ تفسير) فلا تتخذ موافقة الوحي لبعض تلك الأساطیر شبهة على الوحي وسنزيد مسألة عبادة الجن بیانا في مواضع أخرى إن شاء الله تعالى .

﴿ بديع السموات والأرض ﴾ هذا بیان لما قبله من معنى تسبیح الباری وتعالیه عما یصفه به المشرکون . البدع بالفتح الإنشاء والایجاد المبتدأ والبدع بالكسر والبدیع الشئ الذي یكون أولاً كما قال في اللسان ومنه البدعة في الدین ویقال بدع الشئ (من باب قطع) وأبدعه وابتدعه وقال الراغب : الابداع إنشاء صنعة بلا احتذاء واقتداء ومنه قيل رکیة<sup>(١)</sup> بدیع أى جدیدة الحفر وإذا استعمل في الله تعالى فهو إيجاد الشئ . بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مکان وليس ذلك إلا لله . وهـ ل صاحب اللسان : والبدیع الحدث العجیب ، والبدیع المبدع ، وأبدعت الشئ اخترعته لا على مثال ، والبدیع من أسماء الله تعالى لابداعه الأشياء وإحداثه إياها ، وهو البدیع الأول قبل کل شئ . ویجوز أن یكون بمعنى مبدع أو یكون من بدع الخلق أى بدأه والله تعالى كما قال سبحانه ( بديع السموات والأرض ) أى خالقها ومبدعها فهو سبحانه الخالق المخرع لا عن مثال سابق اه و ذکر أن بديعاً من بدع لا من أبدع ، وهو معروف فان الأصل في صیغة فعیل أن تكون من الثلاثی وقد سمع ورودها من

الأفعال شذوذاً ، وهى تأتى بمعنى فاعل كقدير وبمعنى مفعول كقتيل ، وهو هنا بمعنى الفاعل أو الصفة المشبهة .

واللعنى على اختلاف التقدير - إن الله هو الذى بدع السموات والأرض أو البديع سمواته وأرضه بما كان من إبداعه واختراعه لهما أو البديع فيهما بمعنى أنه لا شبه له ولا نظير فيهما وإذا كان هو المبدع للسموات والأرض ولم يوصف بكونهما من ولده فكذلك الملائكة، وأولى بهذا وأجدر أن يكون خلقه للمسيح من أم بغير أب غير مسوغ لجعله ولداً له إذ قصارى ذلك أن يكون إبداعاً ما . والابداع التام - وهو إيجاد ما لم يسبق له نظير في ذاته ولا في وصفه ولا في سببه إن كان له سبب - ليس ولادة ، وأثر هذا الابداع وهو المبدع لا يسمى ولداً إذ الولادة ما كان ناشئاً عن ازدواج بين ذكر وأنثى من جنس واحد وليس له تعالى جنس فيكون له منه زوج ولذلك قال ﴿ أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة ﴾ أى كيف يكون له - وهو المبدع لكل شيء - ولد - والحال أنه لم يكن له زوج ينشأ الولد من ازدواجه بها ولا معنى للولد إلا ما كان كذلك وإنما صدور جميع الكائنات السماوية والأرضية عنه صدور إيجاد إبداعى للأصول الأولى ، وإيجاد سببى كالتوالد بينها بحسب سنته فى التوالى ، ولذلك قال ﴿ وخاق كل شيء ﴾ خلقاً ولم يلد له ولادة فما خرقيتم له من الولد مخلوق له لا مولود منه ، فإن خرّجتم عن وضع اللغات وسميتم صدور المخلوقات عنه ولادة فكل ما فى السموات والأرض يكون من ولده وحينئذ يفوتكم ما أردتم من تخصيص بعض المخلوقات بهذه المرتبة تفضيلاً لها على غيرها ، ولا يقول أحد منهم بهذا ، وهذه الجملة استثنائية مقررة لا نكار نفي الولد أحوال بعد حال ، واستدلال بعد استدلال ومثلها قوله ﴿ وهو بكل شيء عليم ﴾ وبيانه أن علمه بكل شيء ذاتى له ولا يعلم كل شيء إلا الخالق لكل شيء ( ألا يعلم من خلق ؟ ) ولو كان له ولد لكان هو أعلم به ولهدى العقول إليه بآيات الوحي ودلائل العلم ولكنه كذب الذين خرّجوه بغير علم ، بالوحي المؤيد بدلائل العقل . قال البيضاوى وفى الآية استدلال على نفي الولد من وجوه ( الأول ) أنه من مبدعاته السموات والأرضون وهى مع أنها من جنس ما يوصف بالولادة مبرأة عنها لاستمرارها وطول مدتها فهو

أولى بأن يتعالى عنها ( والثاني ) أن المعقول من الولد ما يتولد من ذكره وأنثى متجانسين والله تعالى منزّه عن المجانسة ( والثالث ) أن الولد كفاء للوالد ولا كفاء له لوجهين الأول : أن كل ما عده مخلوقه فلا يكافئه ، والثاني : أنه لذاته عالم بكل المعلومات ولا كذلك غيره بالاجماع اه وقد تقدم مثل هاتين الآيتين في سورة البقرة .

﴿ ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه ﴾ الخطاب للمشرّكين المحجوجين أو لجميع المكلفين ، والاشارة إلى المنزه عما يصفون ، المنتصف بما وصف به نفسه من الابداع ، والانفراد بخلق جميع الأشياء ، وإحاطة العلم بالجليات والخبفيات من المشهودات والغائبات ، أى ذلكم الذى شأنه ما ذكر هو الله ربكم لا من خرقوا له من الأولاد ، وأشركوا به من الأنداد ، فاعبدوه إذا ولا تشركوا به شيئاً لا إله إلا هو خالق كل شيء . فإنما الاله المستحق للعبادة هو الرب الخالق وماعده مخلوق

يجب عليه أن يعبد خالقه ، فكيف يعبدوه ويؤله من هو مثله فى ذلك ؟ ﴿ وهو على كل شيء وكيل ﴾ أى وهو مع كل ما ذكر موكول إليه كل شيء يتصرف فيه ويديره بعلمه وحكمته ، يقال : فلان وكيل على عقار فلان وماله ، وقيل إن الوكيل هنا بمعنى الرقيب وفى سورة المؤمن ( ٤٠ : ٦٢ ) ذلكم الله ربكم خالق كل شيء لا إله إلا هو فأنى تؤفكون )

قدم فيه وصفه بالخلق على كلمة التوحيد عكس ما هنا لأن ما هنا رد على المشرّكين فناسب فيه تقديم كلمة التوحيد ، وآية سورة المؤمن جاءت بين آيات فى الخلق ونعم الله فيه فناسب تقديم الوصف بالخلق فيها على التوحيد الذى هو نتيجة لذلك وغاية

﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ البصر العين إلا أنه مذكّر وأبصرت الشيء رأيته . وقيل البصر حاسة الرؤية . ابن سيده : البصر حس العين والجمع أبصار . ذكره فى اللسان وقال الراغب : البصر يقال للجراحة الناضرة نحو قوله ( كلمح البصر \* ) وإذا زاعت الأبصار ( وللقوة التى فيها . والادراك للحاق والوصول إلى الشيء . يقال تبعه أو أتبعه حتى أدركه . وأتبع فرعون بجنوده بنى إسرائيل ( فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون ) ويقال أدركه الطرف والموت ومنه ( حتى إذا أدركه العرق ) فى كل ذلك معنى اللحاق بعد اتباع حسى أو معنوى . والدرك ( بالفتح ) أقصى قعر

البحر ، ومنه ( إن المناقطين في الدرك الأسفل من النار ) قرئ بالفتح والتجريك وقال الراغب الدرج كالدرج لكن السرج يقال باعتبار الصعود والدرك اعتباراً بالحدود وأدرك بلغ أقصى الشيء وأدرك الصبي بلغ غاية الصبا وذلك حين البلوغ . اهـ ويقال فيما بعد أودق ونفى : لا يدركه الطرف ، فإن اجتهد النظر لا درك ما لطف ودق أعمال له كأعماله في محاولة أبصار البعيد . ففي الإدراك معنى اللحوق ومعنى بلوغ غاية الشيء . ومن هنا فسر الجمهور الإدراك في الآية برؤية الإحاطة التي يعرف بها كنهه عز وجل فتكون بمعنى ( يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علماً ) نفى إحاطة العلم لا يستلزم نفى أصل العلم ، وكذلك نفى إدراك البصر للشيء لا يستلزم نفى رؤيته إياه مطلقاً . وهذا أقوى ما جمع به أهل السنة بين الآية والأحداث الصحيحة الناطقة برؤية المؤمنين لربهم في الآخرة من جهة اللغة . ومن أسلم لمعتزلة وغيرهم من منكري الرؤية قولهم إن الإدراك هنا بمعنى الرؤية مطلقاً قالوا إن النفي خاص بحال الحياة الدنيا التي بعينها المخاطبون ولا يعرفون فيها رؤية إلا للأجسام وصفاتها من الأشكال والألوان وهي التي يشترط فيها ما ذكره كالمقابلة وعدم الحائل وقالوا إن عائشة كانت تثبت الرؤية في الآخرة وتنفيها في الدنيا حتى عن النبي ( ص ) وهو الذي كان يرى من وراءه كما يرى من أمامه لعلبه روحه الشريفة اللطيفة على جثته المنيفة وقد جلينا مسألة رؤية الرب في الآخرة في باب الفتوى من مجلد المنار التاسع عشر ( ص ٢٨٢ - ٢٨٨ ) وسنعود إليها في تفسير قوله تعالى لموسى عليه السلام ( لن تراني ) من سورة الأعراف إن شاء الله تعالى وهناك نلم بمسلك الصوفية في نفى الإدراك وإثبات الرؤية للرب ، بتجليه تعالى الذي يكون هو به بصر العبد الثابت في الحديث القدسي « ولا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به » الحديث ، وهو في صحيح البخاري . وخلاصة هذا المسلك أنه تعالى هو الذي يرى نفسه يتجليه في بصر عبده ، فما يرى الله إلا الله ، وفاقاً لقولهم لا يعرف الله إلا الله <sup>(١)</sup>

(١) قد من الله تعالى بتمحيص هذه المسألة من كل وجه في فصل مستقل تابع لتفسير آية الأعراف ( لن تراني ) فيراجع من ص ١٢٨ - ١٧٨ ج ٩ فقيه من الحقائق ما لا يوجد في غيره .



وأما قوله تعالى ﴿ وهو يدرك الأبصار ﴾ فمعناه أن الله تعالى يرى العيون الباصرة أو قوى الإبصار المودعة فيها رؤية إدراك وإحاطة بحيث لا يخفى عليه من حقيقتها ولا من عملها شيء ، وقد عرف البشر من تشريح العين ما تتركب منه طبقاتها ووظائفها ووظائف كل منها في ارتسام المراتب فيها ، وعرفوا كثيراً من سنن الله تعالى في التور ووظائفه في رسم سمور الأشياء في العينين ، ولكن لم يعرفوا كنه الرؤية ولا كنه قوة الإبصار ولا حقيقة النور ، وفي لسان العرب عن أبي إسحاق : أعلم الله أنه يدرك الأبصار وفي هذا الاعلام دليل على أن خلقه لا يدركون الأبصار أى لا يعرفون حقيقة البصر وما الشيء الذي صار به الانسان يبصر من عينيه دون أن يبصر من غيرهما من سائر أعضائه ؟ فاعلم أن خلقا من خلقه اللطيف الخبير . فأما ما جاء من الأخبار في الرؤية وصح عن رسول الله (ص) فقير مدفوع وليس في هذه الآية دليل على دفعها لأن معنى هذه الآية إدراك الشيء والاحاطة بحقيقته وهذا مذهب أهل السنة والعلم بالحديث اهـ

﴿ وهو اللطيف الخبير ﴾ أى وهو اللطيف بذاته الباطن في غيب وجوده بحيث تخفى الأبصار دون إدراك حقيقته ، على أنه الظاهر بآياته التي تعرف بها العقول بطريق البرهان ، الظاهر في محال رجبته لأهل العرفان ، بتجلياته التي تكمل في الآخرة فيكون العلم برؤية عيان ، وهو في كل من بطونه وظهوره مازده عن مشابهة الخلق فتعالى الله الملك الحق . وهو الخبير بدقائق الأشياء ولطائفها ، بحيث لا يعزب عن إدراكه لطف أرواحها وقواها ، ولا أدق جواهرها وأعراضها ، ففي الآية لف ونشر مرتب اللطيف من الأجرام ضد السكتيف والغليظ فيطلق على الدقيق منها والرفيق واللطيف من الطباع ضد الجاف ، قال في اللسان : واللطيف من الأجرام والكلام مالا جفاء فيه ، وجارية لطيفة الخصر إذا كانت ضامرة البطن ، واللطيف من الكلام ما غمض معناه وخفي ، واللفظ في العمل الرفق فيه اهـ . وكذا اللطف في المعاملة هو الرفق الذي لا يثقل منه شيء . ويستعمل فله لازماً ومتعدياً يقال لطف الشيء ( بوزن حسن ) أى صغر أو دق وصار لطيفاً ، ويقال لطف به واخف له ( بوزن نصر ) وقال ابن الأثير في تفسير اللطيف من أسماء الله

تعالى : هو الذي اجتمع له الرفق في الفعل والعلم بدقائق المصالح وإيصالها إلى من قدرها له من خلقه اه أرجمه إلى صفات الأفعال وإلى العلم من صفات المعاني . وهو في الأول أظهر وأكثر من الثاني ، فنه قوله تعالى في سورة الحج بعد ذكر إنبات النبات بالماء ( ٢٢ : ٦١ إن الله لطيف خبير ) وقوله في سورة الشورى ( ٤٢ : ١٧ الله لطيف بعباده يرزق من يشاء ) أي رقيق بهم يواصل إليهم الخير والرزق ، بمتنهي العناية والرفق . وفي سورة يوسف حكاية عنه ( ١٢ : ١٠ إن ربى لطيف لما يشاء ) فسروه بلطف التدبير والعناية به وبأبويه وإخوته بجمع شملهم بعد أن نزع الشيطان بينهم . وعد بعضهم من لطف العلم قوله تعالى في سورة لقمان حكاية عنه ( ١٥ : ٣١ ) يا بني إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله إن الله لطيف خبير ) والأظهر في معناه هنا أنه اللطيف باستخراجها من كن خفائها الخبير بمكانها منه ، ونزيد عليهم أن من لطفه تعالى جعل أحكام دينه يسراً لا حرج فيها وهي من صفة الكلام الذي هو مظهر لعلمه ، ومنه قوله تعالى في سورة الأحزاب ، في آخر ما خاطب به نساء الرسول (ص) من المواعظ والحكم والأحكام ، ( ٣٣ : ٣٤ ) واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة ، إن الله كان لطيفاً خبيراً ) فلم يبق إلا الشاهد على لطفه تعالى في ذاته . المناسب في الكمال للطفه في صفاته وأفعاله وأحكامه ، وهو الآية التي نحن بصدد تفسيرها لا يظهر فيها غيره والمتكلمون يأبون جعل اللطيف من صفات الذات له سبحانه - كالرحيم والحليم - والأثريون والصوفية لا يأبون مثل ذلك بل يثبتونه ، وقد قال الزمخشري في الآية كلمة تشبه أن تكون تأييداً لمذاهب أهل الأثر والصوفية وهو معتزلي مبالغ في التنزيه وقد تابعه عليها المفسرون من الأشاعرة وغيرهم كالرازي والبيضاوي وأبي السعود والآلوسي ، قال : وهو اللطيف يلطف عن أن تدركه الأبصار ، الخبير بكل لطيف فهو يدرك الأبصار لا تلطف عن إدراكه ، وهذا من باب اللف اه نقلوا هذا المعنى عنه وجعلوا اللطيف مستعاراً من مقابل الكشف لما لا يدرك بالحاسة ولا ينطبع فيها قال الآلوسي : ويفهم من ظاهر كلام البهائي كما قال الشهاب أنه لا استعارة في ذلك حيث قال في شرح أسماء الله تعالى الحسنى : اللطيف الذي يعامل عباده

باللطف ، والطافة جل شأنه لا تنتهى ظواهرها وبواطنها في الأولى والأخرى ( وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ) وقيل اللطيف العليم بالغوامض والدقائق ، من المعاني والحقائق ، ولذا يقال للحاذق في صنعته لطيف . ويحتمل أن يكون من الطافة المقابلة للكثافة . وهو وإن كان في ظاهر الاستعمال من أوصاف الجسم لكن الطافة المطلقة لا توجد في الجسم لأن الجسمية يلزمها الكثافة ، وإنما لطافتها بالاضافة ، فالطافة المطلقة لا يبعد أن يوصف بها النور المطلق الذي يحل عن إدراك البصائر فضلاً عن الأبصار ، ويعز عن شعور الأسرار فضلاً عن الأفكار ، ويتعالى عن مشابهة الصور والأمثال ، وينزه عن حلول الألوان والأشكال ، فإن كمل الطافة إنما يكون لمن هذا شأنه ، ووصف الغير بها لا يكون على الإطلاق ، بل بالقياس إلى مادونه في الطافة ويوصف بالاضافة إليه بالكثافة ، انتهى . وتعبه الآلوسى بقوله والمرجح أن إطلاق اللطيف بمعنى مقابل الكثيف على ما ينساق إلى الذهن على الله تعالى ليس بحقيقة أصلاً كما لا يخفى اهـ

وأقول إن ما ذكر في هذا الكلام اللطيف من اثبات اللطف بالذات الذات التي لا تشبهها الذوات، ومن الإشارة إلى تضعيف جعل اللطيف بمعنى العليم بالدقائق كلاهما من لباب الحقائق إذ ما فسره اللطيف هنا هو معنى الخبير، وقوله إن الطافة المطلقة لا توجد في الجسم الخ له وجه من اللغة ولكن الجسم في عرف علماء العقول من المتكلمين والحكماء أعم من الجسم في أصل اللغة ومدلول اشتقاقها ، فالجسم في اللغة من الجسمامة أى الضخامة وهو كمال في اللسان وغيره : جماعة البدن أو الأعضاء من الناس والإبل والدواب وغيرهم من الأنواع العظيمة الخلق . وأما في عرف العلماء فهو القابل للقسمه أو ماله طول وعرض وعمق . والموجودات المادية أعم من هذا أيضاً وقد عرف في علوم الكون واتساعها في هذا العصر ما هو أظف من كل ما كان يعرف في العصور الخالية التي كان يضرب فيها المثل بلطف الهواء أو النسيم، إذ ثبت أن هذا النسيم اللطيف مركب من عنصرين كل منهما أظف من المجموع المركب منهما وقد ثبت أن للهواء المحيط بآرضنا حاداً قريباً ، وأن في الكون موجوداً آخر أظف منه ومن كل من عنصرية وأمثالهما من العناصر البسيطة اللطيفة الخفية هو الذي يحمل النور والحرارة

٦٥٦ تجلى الأرواح وجهل وكنهها تأويل النص لتوهم لو ازم له باطلة ( تفسير : ج ٧ )

من الشمس والكواكب المتفاوتة الأبعاد الشاسعة إلى هوائنا فأرضناو يسمونه (الأثير)  
فهذا الوجود السارى في جميع الكائنات الرابط لبعضها ببعض كما يجزم به علماء الكون  
نظراً واستدلالاً قد لطف عن إدراك العيون وعن تصرف أيدي الكيماويين الذين  
يرجعون الماء والهواء وغيرهما من المركبات إلى بسائطها اللطيفة التي لا ترى ، ويتصرفون  
فيها أنواعاً من التصرف ، ويستعملونها في كثير من المضار والمنافع ، ويرى بعض المثبتين  
لاستقلال الأرواح البشرية وقدرتها على التشكل في الأشباح اللطيفة والكثيفة أنها تستعين  
على هذا التشكل بالأثير ، فالطف شبح تتجلى به يتخذ من الأثير المكثف بعض  
التكثيف بحيث تدركه الأبصار ، ولا يمنع ذلك من النفوذ في كثائف الاجرام ،  
كما ينفذ الأثير بالنور من الزجاج ، ويغير النور من جميع الاجرام ، وقد تأخذ  
شبحاً لها من جسم بشر بينها وبينه تناسب كاستحضري الأرواح ، فإذا خلعت  
الروح هذا الثوب امتنعت رؤيتها لتناهى لطافتها .

وإذا كان كل موجود في كل رتبة من رتب الوجود وكل صفة من صفات  
تلك الرتب قد استفاد وجوده وصفاته من الخالق الحكيم ، وكان اللطيف من تلك  
الصفات التي أشرنا إلى تفاوتها العظيم ، فلا بد أن يكون لطفه تعالى أدق وأخفى  
من لطفها وإذا كان لطف بعضها لا يستلزم الجسمية اللغوية ولا العرفية فلغطفه عز وجل  
أجدر بذلك وأحق ، فعلموا أن كافة الروحيون من علماء الافرنج وغيرهم الذين  
يقولون - كما يقول الصوفية - بتجلى أرواح الموتى في صور متفاوتة في اللطف وبتجرد  
بعض أرواح الأحياء وظهورها في أشباح لطيفة أخرى والروحيون المنكرون منهم  
لذلك - كلهم متفقون على أن الروح لم يعرف كنهها وأنها ألطف وأخفى من الأثير  
ومن البسائط المادية بأسرها وهي مع ذلك عاقلة متصرفة والماديون يقولون إن مادة  
الكون الأولى التي ظهرت فيها صور جميع العناصر ومركباتها لا يعرف لها كنه ، ولا  
يذكرها طرف ، ولا يوضع لها حد . وأنها في منتهى اللطف وهي أزلية أبدية ،  
فجميع العلماء من روحيين وماديين متفقون على أن لطف ذات الشيء لا يستلزم  
التركيب ولا الحد ولا التحيز فالطف ذات الخالق أولى بتميزه عن ذلك . وإنما  
فر المتكلمون من هذه اللوازم حتى لجأ بعضهم إلى التعطيل وبعضهم إلى التأويل لأكثر

ما وصف الله تعالى به نفسه في كتبه وما ذاك إلا من قياس الغائب على الحاضر ،  
والواجب على الجائز ، والله تعالى فوق ذلك . وهو اللطيف الخبير ، السميع البصير  
العلي الكبير ، هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم .

(١٠٤) قَدْ جَاءَكُمْ بِصُورٍ مِنْ رَبِّكُمْ ، فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ  
عَمِيَ فَعَلَيْهَا ، وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِخَفِيظٍ (١٠٥) وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ  
الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (١٠٦) اتَّبِعْ  
مَا أَوْحَى إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ  
(١٠٧) وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا ، وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ  
عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ .

الآيات السابقة كلها في الآلهيات من عقائد الدين ، وهذه الآيات في التنبيه  
لمسكتها من العلم والهداية ، وفي المبلغ لها عن الله تعالى وما يقول المشركون فيه  
وإعلاؤه بسنة الله فيهم من حيث هم بشر وما يجب عليه وما ينبغي عنه في هذا المقام قال تعالى  
﴿ قَدْ جَاءَكُمْ بِصُورٍ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ لبصائر : جمع بصيرة ولها معان منها عقيدة القلب  
والمعرفة الثابتة باليقين أو اليقين في العلم بالشيء والمبرة والشاهد أو الشهيد المثبت  
للأمر . والحجة أو القطنة ، أو القوة التي تدرك بها الحقائق العلمية ، وهذا يقابل  
البصر الذي تدرك به الأشياء الحسية ، ومنه قول معاوية لبعض بني هاشم : إنكم  
يابني هاشم تصابون في أبصاركم وقول الهاشمي له وأنتم يا بني أمية تصابون في بصائركم  
أي قلوبكم وعقولكم . والمراد بالبصائر هنا الآيات الواردة في هذه السورة أو في هذا  
السياق الذي أوله ( إن الله فائق الحب والنوى ) أوهى وما في معناه من الآيات المثبتة  
لحقائق الدين أو القرآن بجمته ودر بما يرجع هذا بتذكير ان فعل « جاءكم » إذ لا بد له من  
نكته في الكلام البليغ لأنه خلاف الأصل وإن كان جائزاً وأقوى النكت وقوع اللفظ  
المؤنث على معنى مذكر ، والخطاب وارد على لسان الرسول (ص) كما قال ابن جرير  
« تفسير القرآن الحكيم » ٤٢ « الجزء السابع » .

وغيره ، فالعنى قد جاء ، كم فى هذه الآيات العجلى بصائر من الحجج العقلية والكونية ثبت لكم عقائد الحق اليقينية التى يتوقف عليها نيل السعادة الأبدية جاء كم ذلك من ربكم الذى خلقكم وسواكم ، وربى أجسادكم ومشاعركم وسائر قواكم ليربى بها أرواحكم ، بأحسن مما ربى به أشباحكم ﴿ فن أبصر فلنفسه ﴾ أى فن أبصر بها الحق والهدى ، فآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى ، فلنفسه أبصر ولسعادتها ما قدم من الخير وآخر ، ﴿ ومن عمى ففليها ﴾ أى ومن عمى عن الحق باعراضه عنها وعدم النظر والاستبصار بها ، فأصر على ضلاله ، ثباتاً على عناده أو تقليد آبائه وأجداده ففليها جنى ، وإياها أردى ولعمري البصائر شر من عمى الأبصار ، وأسوأ عاقبة فى هذه الدار وفى تلك الدار ، وهذا كقوله تعالى ( من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء ففليها ) وقوله ( لها ما كسبت وعليه ما اكتسبت ) وقوله ( إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها ) وقوله هنا « فلها » بمعنى ففليها ، ونكتته المشاكلة أو الازدواج وقيل غير ذلك ﴿ وما أنا عليكم بحفيظ ﴾ يراقب أعمالكم ويحصى عليكم ويحفظها ليجازيكم عيها وإنا أنا بشير ونذير ، والله هو الرقيب الحفيظ ، فهو يعلم ما تسرون وما تعلنون . ويجزيكم عليه بما تستحقون ، فعليه وحده الحساب ، وما على إلا البلاغ .

﴿ وكذلك نصرف الآيات ﴾ أى ومثل ذلك التصريف والتفنن العلي الشأن البعيد الشأو فى فنون المعانى وأفنان البيان الذى تراه فى هذه السور أو هذا السياق نصرف الآيات فى سائر القرآن ، لآيات أصول الإيمان ، والهداية لأحسن الآداب والأعمال فنحوها من نوع إلى نوع ومن حال إلى حال مراعاة لتفاوت العقول والأفهام ولاختلاف استعداد الأفراد والأقوام ﴿ وليقولوا درست ﴾ المعنى العام للدرس تكرار المعالجة وتتابع الفعل على الشئ حتى يذهب به أو يصل إلى الغاية منه ، يقال درس الشئ كرسم الدار وآثارها يدرس ( من باب قعد ) إذا عفا وزال بفعل الريح أو تتابع المشى عليه وغير ذلك من الأسباب فهو درس ، ودرسته الريح أو غيرها ، ودرس اللابس الثوب درساً أخلقه وأبلاه فهو درس ، ودرسوا الطعام أى القمح داسوه ليمتكرس فيفرق بين حبه وتنبه ودرس الناقة درساً أراضها ودرس الكتاب والعلم يدرسه درساً ودراسة

ودارسه مدراسة - من ذلك . قال في اللسان عقب نقله كأنه عانده حتى انقاد لحفظه ، ثم قال ودرست الكتاب أدرسه أى ذلته بكثرة القراءة حتى خف حفظه علي من ذلك ، والدرسة بالضم الرياضة في كل ماذ كر معنى تكرار العمل ومتابعته حتى بلوغ الغاية منه قرأ الجمهور ( درست ) فعلا ماضيا للمخاطب وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ( دارست ) المشاركة وهي مروية عن ابن عباس ومجاهد وقرأ ابن عاصم وبمعقوب ( درست ) بفتح السين وسكون التاء وهي مروية عن أبي وابن مسعود وابن الزبير والحسن والتعليل في قوله ( درست ) خاص معطوف على تعليل عام يعرف من القرينة

والمعنى وكذلك نصرف الآيات على أنواع شتى ليهتدى بها المستعدون للإيمان على اختلاف العقول والأفهام وليقول هؤلاء المشركون الجاحدون الماعنون منهم والمقلدون قد درست من قبيل يا محمد وتعلمت وليس هذا بوحى منزل كما زعمت وقد قالوا مثل هذا إفسكا وزوراً وزعموا أنه تعلم من غلام رومى كان يصنع السيوف بمكة قيل إنه كان يختلف إليه كثيراً وذلك قوله تعالى في سورة النحل ( ١٦ : ١٠٣ ) ولقد نعم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذى يلحدون إليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين ) أو ليقولوا درست العلماء وذا كرمهم وجئنا بما تلقينته عنهم ، أودرست هذه المقائد ومحيت بمعنى أنها أساطير قديمة قدرثت وخلقت وهاتان القراءتان في معنى قوله تعالى في سورة الفرقان ( ٣٥ : ٤ ) وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون فقد جاءوا ظلماً وزوراً \* وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلاً ) وأظهر منه في تأييد القراءة الأخيرة قوله تعالى حكاية عن قوم هود في الشعراء ( ٢٦ : ١٣٦ ) قالوا سواء علينا أوعظت أم لم تكن من الواعظين ١٣٧ إن هذا إلا خلق الأولين ١٣٨ وما نحن بمعذبين ) وحكمه القراءات الثلاث حكاية أقوال ثلاث فئات من المشركين وهو من إيجاز القرآن العجيب في الكم والرسم

قيل إن اللام في قوله « وليقولوا درست » للعاقبة والصيرورة أى ليكون عاقبة تصريف الآيات أن يقول الراسخون في الشرك مثل هذا القول مكابرة وعناداً ، وجحوداً وإلحاداً . وقيل إن هذا تعليل صحيح يؤيده قوله تعالى ( يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً ) ونقول ليس معنى يضل به كثيراً أن الاضلال من المقاصد التى

أنزل لأجلها أو التي من شأن القرآن في نفسه أن يكون علة وسببها وإنما معناه أنه يترتب على وجوده إعراض فاسدى الفطرة عنه وضلالهم بسبب الكفر به فهو بمعنى العاقبة التي تترتب على إنزاله كما يترتب على جميع المنافع التي خلقها الله للناس في الأنفس والآفاق مضار كثيرة من سوء الاستعمال

﴿ ولنبينه لقوم يعلمون ﴾ أى ولنبين هذا القرآن المشتمل على ما ذكر من تصريف الآيات الذي يقول فيه بعض المكابرين إنه أثر درس واجتهاد ، أو لنبين التصريف المفهوم من « نصرف » لقوم يعلمون بالفعل أو بالاستعداد ، الذي لا يعارضه تقليد ولا عناد ، ما تدل عليه الآيات من الحقائق ، وما يترتب على الاهتداء بها من السعادة . فلم من عطف هذا على ما قبله أن الذين يقولون الرسول أنك درست أو دارست حتى جئت بهذه الآيات المنزلة إذ كانت أثر الدرس أو المدرسة ، هم الجاهلون الذين لم يفهموا تلك الآيات التي صرفها الله على أنواع وأشتمت أو لم يفهموا سرها وما يجب من إشارها على منافع الدنيا بأسرها ، وأما الذين يبدون مدلولاتها ، وحسن عاقبة الاهتداء بها ، فهم الذين يتبين لهم بتأملها حقيقة القرآن ، أو مافي التصريف لها من أنواع البين ، المؤيد بالحجة والبرهان .

والمفسرين في الآية أقوال أخرى منقوضة ( منها ) قول بعضهم إن المراد بدارست قارأت اليهود ففظت عنهم بعض معاني هذه الآيات وينهض هذا بما هو معلوم على سبيل القطع من نزول هذه السورة في أوائل البعثة بمكة ولم يكن النبي (ص) لقي أحدا من اليهود إذ لم يكونوا من أهلها ولو تالقى عنهم كتبهم بالمدرسة لما سكتوا عن بيان ذلك لشركى مكة حين أرسلوا إليهم يسألونهم عنه ولغيرهم من قومهم ومن المشركين ، ولأن ما جاء به (ص) مهم من على كتبهم (٥١:٤) قد بين أن ما عندهم محرف وفيد زيادة عما جاء به أنبيأؤهم ونقص بما نسوا حظما ذكروا به كما بينا ذلك في تفسير أول سورة آل عمران وتفسير النساء (٤٤:٤) والمائدة (١٤:٥) - فراجع في الجزأين ٦٥٠ من التفسير - كما أنه بين لهم كثيرا مما كانوا يخفون من الكتاب (س ١٦:٥) وهو من جهة أخرى أتم وأكمل لأنه خاتم النبيين ، الذي أكمل الله على لسانه الدين .. ( ومنها ) قول آخرين ان « ليقولوا دارست » على النفي أى لثلا - يقولوا



ذلك ، قاله ابن جرير ونقله الرازي عن القاضي من المعتزلة ورده أشد الرد وله الحق ،  
ولسكنه غير مصيب في جعل العبارة مما يحتاج به على الجبر أو القدر .

( ومنها ) قول الرازي إن الكفار كانوا يقولون في نزول القرآن نجوماً : إن محمداً  
يضم هذه الآيات بعضها إلى بعض ويتفكر فيها ويصلحها آية فآية ثم يظهرها ولو كانت  
وحياً لجاءها دفعة واحدة كما جاء موسى بالتوراة دفعة واحدة ومن ثم كان تصرف الآيات  
حالاً فالأهل هو الذي أوقع الشبهة للقوم في أن القرآن نتيجة مدارس ومذاكر مع آخرين  
وتقول إن هذا الكلام رأي جدلي مافق لا يصح به في جملته نقل ، فالعرب لم تكن تعتقد  
أن موسى جاء بالتوراة جملة واحدة من عند الله ولا أهل الكتاب وإنما تلك الوصايا العشر  
فقط وسائر أحكام التوراة نزلت متفرقة بحسب الوقائع في أمكنة مختلفة كالقرآن وتلك  
الوصايا لا تبغ عشر هذه لسورة ( الأنعام ) التي نزلت جملة واحدة كما أثبتنا ذلك  
في أول تفسيرها بل لا تزيد على نصف العشر إلا قليلاً ، وأهل كثرة ما فيها من الآيات  
التيينات على أصول الدين هو الذي حمل بعض المنسرين على القول بأن معنى ( وليقولوا )  
درست ( ولئلا يقولوا درست ) ، فإن الحق ، بهذه الآيات الكثيرة المنتظمة للحجج  
والبراهين المختلفة دفعة واحدة من شأنه أن يمنع المنصف من دعوى اقتباس القرآن  
بالمدرسة مع آخرين وأين هؤلاء المدارس ؟ ولم لم يظهر من أحد منهم ولا من  
الرسول نفسه في مدة أربعين سنة شيء من هذه المعارف العالية . والبلاغة المعجزة ،  
كلاهما ، والواحد جحوداً ومكابرة ، وربما نطق به بعضهم بادي الرأي من غير تفكير  
في مخالفته لما هو معلوم بالضرورة عندهم من كونه مميّزاً وكونه محتج على جمهورهم في ذلك  
مثل قوله تعالى فيه ( ١٦٠ : ١٧ ) قل لو شاء الله ما لبثت عليكم ولا أدرككم به فقد لبثت  
فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون ) وقوله ( وما كنت تتلون من قبله من كتاب ولا تخطه  
بيمينك إذ لا إرتاب المبتلون ) وهذه تدل على أنهم لم يرتابوا وإنما هي المكابرة  
﴿ اتبع ما أوحى إليك من ربك لا إله إلا هو وأعرض عن المشركين ﴾  
بعد أن بين تعالى نرسوله أن الناس فريقان فريق قد فسد فطرتهم ولم يبق فيهم  
استعداد للاهتداء بتلك البصائر المنزلّة ولا العلم بما فيها من تصرف الآيات البينة ،  
فخطهم منها مكابرة ، وجحود تنزيلها ، وفريق يعلمون ، وبالبيان يهدون - أمره

أن يتبع ما أوحى إليه من ربه ، فالبيان له والعمل به ، مشيراً بإضافة اسم الرب إلى ضميره ، إلى تعظيم شأنه وتكثيره ، وإلى كون الوحي إليه (ص) تربية له في نفسه ، وناصباً إياه إماماً لجميع أبناء جنسه ، يتربى به من وفق منهم لاتباعه ، وذلك أن الاقتداء لا يتم إلا بمن يعمل بما يعلم ، ويأتمر بما يأمر ، وقرن هذا الأمر بكلمة توحيد الألوهية ، لبيان وجوب ملازمته لتوحيد الربوبية ، فكما أن الخالق المربي للأشباح بما أنزل من الرزق ، وللأرواح بما أنزل من الوحي ، واحد لا شريك له في الخلق ولا في الهداية ، فالواجب أن يكون الإله المعبود واحداً لا شريك له في الجزاء على الأعمال بشفاعته ولا ولاية ، فالأمر هنا بالاتباع ليس الغرض منه مجرد المداومة عليه كما هو الشأن في أكثر من يأمر بالعمل من هو متلبس به ، وإنما الغرض منه بيان كونه من متمات التبليغ ، ثم عطف على هذا الأمر المقرون بكلمة التوحيد ، أمره (ص) بالإعراض عن المشركين ، بأن لا يبالي بإصرارهم على الشرك ، ولا بمثل قولهم له دارست أو درست لأن الحق يعلم متى ظهر بالقول والعمل مع الإخلاص ، لا يضره الباطل بخرافات الأعمال ولا بزخارف الأقوال ، ثم هون عليه أمر الإعراض عنهم ، بقوله ﴿ولو شاء الله ما أشركوا﴾ الخ أي ولو شاء الله تعالى أن لا يشركوا لما أشركوا ، بأن يخلق البشر مؤمنين طائعين بالفطرة كالملائكة ، ولكنه خلقهم مستعدين للإيمان والكفر ، والتوحيد والشرك ، والطاعة والفسق ، ومضت سنته في ذلك بأن يكونوا عاملين مختارين . فأما غرائزهم وفطرتهم فكلها خير ، وأما تصرفهم فيها وكسبهم لعلومهم وأعمالهم فنه الخير والشر ، وقد فصلنا هذه المسألة من قبل ، ﴿وما جعلناك عليهم حفيظاً وما أنت عليهم بوكيل﴾ وإنما أنت بشير ونذير ، والله تعالى هو الحفيظ والوكيل عليهم ، وهو مع ذلك لا يسلبهم استعدادهم ، ولا ينجزهم بقدرته على الإيمان والطاعة له . إذ لو فعل ذلك لكان إخراجاً لهم من جنس البشر إلى جنس آخر ، ولعل في الجملتين احتباكاً والتقدير : وما جعلناك عليهم حفيظاً تحفظ عليهم أعمالهم لتحاسبهم وتجازيهم عليها ، ولا وكيلاً تتولى أمورهم وتتصرف فيها ، وما أنت عليهم بوكيل ولا حفيظ ملك ولا سيادة . أي ليس لك ما ذكر من الوصفين بأمرنا أو حكمنا ، ولا لك ذلك بالفعل كما يكون نحوه لبعض الملوك بالقهر أو التراضي . وقد تقدم

تفسير الحفيظ والوكيل في الآية ٦٦ من هذه السورة (قل لست عليكم بوكيل) فيراجع تفسيرها (ص ٥٠١ ج ٧) وفيه روى عن ابن عباس أن تلك الآية منسوخة بآية السيف وروى ذلك عنه في هذه الآية أو ما قبلها ، والجمهور لا يعدون مثل هذا من المنسوخ كما تقدم ، نعم إنه نزل قبل أن تتكون الأمة ويصير النبي (ص) حاكماً ولكن نزل مثله بعد ذلك لأن الحاكم ليس حفيظاً ولا وكيلاً على الأمة بالمعنى المراد هنا ، ففي سورة النساء المدنية (٧٩:٤) من يطع الرسول فقد أطاع الله ، ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظاً) وفي هذه الآية وأمثالها من تقرير حرية الدين والاعتقاد ، ما لا نظير له في قانون ولا كتاب .

(١٠٨) وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ ، كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١٠٩) وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لِّيُؤْمِنُوا بِهَا ، قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ؟ (١١٠) وَتَقَلَّبَ أَقْنِدَتُهُمْ وَابْصُرُهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ .

أمر الله تعالى رسوله فيما قبل هذه الآيات بتبليغ وحيه بالقول والفعل ، وبالإعراض عن المشركين بمقابلة جحودهم وطعنهم في الوحي بالصبر والحلم ، وعلل ذلك بأن من مقتضى سننه في خلق البشر متفاوت الاستعداد ، مختلفي الفهم والاجتهاد ، أن لا يفتقوا على دين ، ومن مقتضى هدايته في بعثة الرسل أن يكونوا مبالغين لا مسيطرين وهادين لا جبارين ، فليعلم أن لا يضيقوا ذراعاً بحرية الناس في اعتقادهم ، فإن خالقهم هو الذي منحهم هذه الحرية ولا يحبرهم على الإيمان إجباراً وهو قادر على ذلك ، ثم عطف على هذا الإرشاد النهي عن سب آلهتهم ، وطلب بعضهم للآيات وحقيقة حالهم فيها فقال:

﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم﴾ أي  
 ولا تسبوا أيها المؤمنون معبوداتهم التي يدعونها من دون الله لجلب النفع لهم أو دفع  
 الضر عنهم ، بوساطتها وشفاعتها عند الله لهم فيترتب على ذلك سبهم لله سبحانه  
 وتعالى عدواً أي تجاوزاً منهم في السباب والمشتامة التي يغيظون بها المؤمنين إلى  
 ذلك بغير علم منهم أن ذلك يكون سباً لله سبحانه لأنهم وهم مؤمنون بالله  
 لا يعتمدون سبه ابتداء عن روية وعلم ، بل بسبونه بوصف لا يؤمنون به كسبهم لمن أمر  
 النبي (ص) بتحقيق آلتهم أو لمن يقول إنها لا تشفع ولا تنفع أو يقولون قولاً يستلزم سبه  
 بحيث يفهم ذلك منهم وإن لم يعلم ذلك قائله - وهذا مما يجب اجتناب سبه حتى على القول  
 بأن لازم المذهب ليس بمذهب - أو يقابلون السباب لمعبودهم بمثل سبه يريدون محض  
 المجازاة فيتجاوزونها كما يقع كثيراً من المختلفين في الدين والمذهب يسب نصراني  
 نبي السلم فيسب المسلم نبيه ويريد عيسى (عليهما الصلاة والسلام) ويسب شيعي  
 يلاحى سنياً ويمار به أبا بكر فيسب علياً (رضي الله عنهما) والأول يعلم أن سب  
 عيسى كفر كسب محمد (ص) والثاني يعلم أن سب علي فسق كسب أبي بكر (رض)  
 ومثل هذا يقع كثيراً ، بل كثير ما يتساب أخوان من أهل دين واحد يسب أحدهما  
 أب الآخر أو معبوده فيقابل به بمثل سبه ، يغيظه بسب أبيه مضافاً إليه ويعده إهانة  
 له فيسبه مضافاً إلى أخيه إهانة لأخيه . وهذا كله من حب الذات والجهل الحامل  
 على المعاقبة على الجريمة بارتكابها عينها ، يهين والده المعظم عنده ومعبوده الذي  
 هو أعظم منه احتماً لنفسه وعصبية لها . وقد جاء في الصحيحين عن عبد الله بن عمرو  
 مرفوعاً « من الكبائر شتم الرجل والديه » قالوا يا رسول الله وهل يشتم الرجل والديه ؟  
 قال « ينسب أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه فيسب أمه » .

فالمراد بالعلم المنق على هذا العلم الحضورى الباعث على العمل وهو إرادة السب التي  
 يقصد بها إهانة المسبوب فإن هذا الساب هنا لا يتوجه قصده إلا إلى إهانة مخاطبه الذي سبه  
 ويجوز أن يراد بالعلم المنق اعتقاد الساب أن خصمه لا يغضب الله تعالى بل يعبد إلهاً آخر لأنه  
 يصف معبوده بما لا يصح أن يوصف به الله تعالى عنده ، وقد ثبت عن بعض المختلفين في

الاديان وفي مذاهب الدين الواحد وصف ربهم وإلههم بصفات ، ورب خصوصهم وإلههم بصفات تناقضها أو تضادها ، كما يقول مثبتو الصفات ونفاة بعضهم في بعض ويمكن التمثيل لهذا باختلاف الأشعرية والمعتزلة في مسألة إرادة الله تعالى للشر والسكر وعدمها ، فقد يبلغ كل منهما فيه فيزعم أن إلهه غير إله مخالفه ، وقد نقل عن اثنين من أكابر علمائهما أنهما التقيا فقال المعتزلي سبحان من تنزه عن الفحشاء ، فقال الأشعري سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء . أي ومنه الفحشاء فهل يعد أن يعبر بعض المجازفين عن هذين المعنيين بصيغة السب لتأييد المذهب ؟ دع ما يقوله من هم أشد منهم غلواً في تضليل الخالف وتكفيره ، والجميع يقولون إنهم يعبدون الله خالق السموات والأرض وما بينهما وما فيهما ، وهم صادقون في ذلك وإن اتخذ بعضهم له شريكاً أو وصفه بما لا يليق به أو نفى عنه ما وصف به نفسه ، ولكن تعصب المرء لنفسه ولمن تجمعه به جامعة ما قد تحمله على توسيع شقة الخلاف بمثل ذلك ولا سيما في أثناء الجدل ، وفي هذا المقام تزداد فيها لقوله عز وجل ( ٢٩ : ٤٦ ) ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم ، وقولوا آمناً بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون ) هذا ما نراه في معنى النهي وتعليقه وقد ورد في المأثور ما يؤيد بعضه ننقله عن الدر المنثور وهو

« أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس في قوله ( ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله ) الآية قال قالوا يا محمد انتبهين عن سبك آلهتنا أو لنهجون ربك فبهام الله أن يسبوا أو فاهمهم فيسبوا الله عدواً بغير علم وأخرج ابن أبي حاتم عن السدي قال لما حضر أبا طالب الموت قالت قريش انطلقوا فلندخل على هذا الرجل فلنأمره أن ينهي عنا ابن أخيه فإننا نستحي أن نقتله بعد موته فتقول العرب كان يمنعهم <sup>(١)</sup> فلما مات قتلوه ، فانطلق أبو سفيان وأبو جهل والنضر بن الحارث وأمّية وأبي ابن خلف وعقبه بن أبي معيط وعمرو بن العاص

والأسود بن البختري وبعثوا رجلاً منهم يقال له المطلب فقالوا : استأذن لنا على أبي طالب فأتى أبا طالب فقال هؤلاء مشيخة قومك يريدون الدخول عليك ، فأذن لهم عليه فدخلوا فقالوا يا أبا طالب أنت كبيرنا وسيدنا وأن محمداً قد آذانا وأذى آلهتنا فنحب أن تدعوه فتنهأه عن ذكر آلهتنا ولدعوه وإلهه . فدعاه فجاء النبي (ص) فقال له هؤلاء قومك وبنو عمك قال رسول الله (ص) « ما يريدون ؟ » قالوا نريد أن تدعنا وآلهتنا ولدعك وإلهك ، قال النبي (ص) أرأيتم لو أعطيتكم هذا هل أنتم معطي كلمة إن تكلمتم بها ملككم بها العرب ودانت لكم بها العجم وأدت لكم الجراح ؟ « قال أبو جهل وأبيك لتعطينكمها وعشرة أمثالها فما هي ؟ قال « قولوا لا إله إلا الله » فأبوا واشمأزوا ، قال أبو طالب قل غيرها فإن قومك قد فرغوا منها ، قال « يا عم ما أنا بالذي أقول غيرها حتى يأتوا بالشمس فيضعوها في يدي ولو أتوني بالشمس فوضعوها في يدي ما قلت غيرها » إرادة أن يؤيسهم ، ففضبوا وقالوا لتكفن عن شتم آلهتنا أو لنشتمنك ونشتم من يأمرك ، فأمر الله (ص) (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم )

وأخرج عبد الرزاق وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن قتادة قال : كان المسلمون يسبون أصنام الكفار فيسب الكفار الله فأمر الله (ص) (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله) اه أي أنزل ذلك في ضمن السورة كما تقدم نظيره « اه

وقد غفل بعض المفسرين عن مثل ما ذكرنا من شؤون الناس التي تحملهم على سب أعظم شيء عندهم في حال الغضب ، والملاحاة في المراء والجلد ، وعن التفسير المأثور عن السلف ، حتى قال بعضهم ان المراد بسبهم الله تعالى هنا سب رسوله (ص) من باب التجوز على حد قوله تعالى (إن الذين يباعدونك إني يباعدون الله) وهو تكاف بعيد ، وقال الراغب : وسبهم الله ليس على أنهم يسبون صريحاً وإنما يخلصون في ذكره غيظ كرويه بما لا يليق به ويباعدون في ذلك بالمجادلة فيزدادون في ذكره بما تنزه تعالى عنه اه وما قاله مما يقع مثله وليس كل المراء واستشكل بعضهم النهي بما ورد في الكتاب العزيز من وصف آلهتهم بأنها

لا تضر ولا تنفع ، ولا تقرب ولا تشفع ، وأنها هي وإياهم حصب جهنم ، وتسميتها بالطاغوت وهو مبالغة من الطغيان ، وجعل عبادتها طاعة للشيطان . وقد يجاب عنه بأن هذا لا يسمى سباً ، وإن زعموه جدلاً ، لأن السب الشتم وهو ما يقصده الإهانة والتعير ، والغرض من ذكر معبوداتهم بذلك بيان الحقائق ، والتنفير عن الخرافات والمفاسد ، وأجيب على تقدير التسليم بأن سب ما يستحق السب جائز في نفسه ، وإنما يحظر إذا أدى إلى مفسدة أكبر منه ، والحال هنا كذلك . وقد صح النهي عن الصلاة في المقبرة والحمام ومثلها التلاوة في المواضع المكروهة .

واستنبط العلماء من هذه الآية أن الطاعة إذا أدت إلى معصية راجحة وجب تركها ، فإن ما يؤدي إلى الشر شر ، وفرقوا بين هذا وبين الطاعة في كل مكان فيه معصية لا يمكن دفعها . وهذه المسألة تحتاج إلى بسط وإيضاح فإن من الطاعة ما يجب وما لا يجب ، ومن المعاصي والشُرور التي تترتب على بعض الطاعات أحياناً ، وهو مفسدة راجحة وما ليس كذلك ، ومن كل منهما ما يمكن التضييق من ترتيبه على الطاعة وما لا يمكن التضييق منه ، ولكل من ذلك أحكام ، وتعرض لدرجات الإنكار الثلاث ، « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان » رواه أحمد ومسلم وأصحاب السنن الأربعة . ومن فروع هذه المسألة ما ذكرناه في العدد الأول من منار السنة الأولى في بحث اصطلاح كتاب العصر ، وهو أن معنى لفظ الكفر في اللغة الستر والتغطية ومنه قيل الليل كافر والبحر كافر ، وأطلق لفظ الكفار في سورة الفتح على الزراع وغلب لفظ الكفر في القرآن وعرف الفقهاء والمتكلمين بمعنى المقابل للإيمان الصحيح شرعاً ثم غلب في عرف كتاب هذا العصر على الملاحظة المعطية المنكرين لوجود الله عز وجل ، فصار إطلاقه على كل متدين سباً وإهانة ، فيترتب على هذا أن إطلاقه على من يحرم إيذاؤه من أهل الأديان محرم شرعاً إذا تأذى به ولا سيما في الخطاب . وذكرنا شاهداً لهذا من فتاوى الحنفية وهو ما في معين الحكم قال إذا شتم الذمي يعزر لأنه ارتكب معصية . وفيه نقلاً عن الغنية : ولو قال للذمي يا كافر بأثم إن شق عليه اه (ومنها) ما ذكرته في سياق الكلام في المختلفين في لعن معاوية بن أبي سفيان من

(المنار ص ٦٣٧م) بعد بيان ما يترتب على لعنه من التعادى بين الشيعة والسنيين وهو : لهذا لا أبالي أن أقول لو اطلع مطلع على الغيب وعلم أنه مات على غير الإسلام لما جاز له أن يلعنه . وغرضي من هذا أن اللعن يترتب عليه من مفاسد الشقاق وبين المسلمين ما يجعله محرماً وأكثر المسلمين يجرمون لعنه ، وقد لعن الله الشيطان و يلعنه اللاعنون في كل مكان ومن لا يلعنه طول عمره لا يسأله الله عن ذلك لأنه لم يوجبه عليه كما قال بعض الأئمة ، وليس هو من الطاعات التي أمرنا الله تعالى بها وإن كان جائزاً في نفسه (ومنها) ما نقل عن أبي منصور قال : كيف نهانا الله تعالى عن سب من يستحق السب لئلا يسب من لا يستحقه - وقد أمرنا بقتالهم وإذا قاتلناهم قتلونا وقتل المؤمن بغير حق منكر ؟ وكذا أمر النبي (ص) بالتبليغ والتلاوة عليهم وإن كانوا يكذبونه وأجاب عنه بأن سب الآلهة مباح غير مفروض وقتالهم فرض وكذا التبليغ ، وما كان مباحاً ينهى عما يتولد منه ويحدث ، وما كان فرضاً لا ينهى عما يتولد عنه واختلف الفقهاء في إجابة الدعوة إلى ولية النكاح المقارنة لبعض المعاصي كما يقع كثيراً هل يجيب الدعوة غير ما يراه من المنكر بيده أو بلسانه إن قدر ، وإلا أنكره بقلبه وصبر ؟ أم يجيب في حال القدرة على التغيير دون حال العجز ؟ أم يفرق فيه بين من يقتدى به وغيره فيحرم حضور المنكر ولو مع النهي عنه على الأول دون الثاني ؟ أقوال لا مجال هنا لتحقيق الحق فيها ، ولا للاطالة في فروع المسألة

كذلك زيننا لكل أمة عملهم أي مثل ذلك التزين الذي يحمل المشركين على ما ذكر حمية لمن يدعون من دون الله زيننا لكل أمة عملهم من إيمان وكفر ، وخير وشر ، أي مضت سنعتنا في أخلاق البشر وشؤونهم أن يستحسنوا ما يجرون عليه ويتعبدونه مما كانوا عليه آبائهم ، أو مما استحدثوه بأنفسهم ، إذا صار يسند ويتسب إليهم ، سواء كانوا على تقليد وجهل ، أم على بينة وعلم ، فنبيب التزين في الأول أنسبهم به وكونه من شؤون أممهم ، التي بعد مدحها مدحاً لها ولهم ، وذمها عاراً عليها وعليهم ، وزد على ذلك في الثاني ما عطيه العلم من كون ذلك حقاً وخيراً في نفسه يترتب عليه فضلهم على غيرهم فيه وفي الجزاء عليه وشبهات الأول ليس لها مثل هذا التأثير فظهر بهذا أن التزين أثر لأعمال اختيارية لا جبر فيها ولا إكراه ، وليس



المراد به أن الله خلق في قلوب بعض الأمم تزيينا للكفر والشر وفي قلوب بعضها تزيينا للإيمان والخير خلقا ابتدائيا ، من غير أن يكون لهم عمل اختياري نشأ عنه ذلك . إذ لو كان الأمر كما ذكر لكان الإيمان والكفر والخير والشر من الغرائز الخلقية التي تعد الدعوة إليها والترغيب فيها ، وما يقابلها من النهي والترهيب عنها ، من العيب الذي يفتنه الله تعالى عن إرسال الرسل وإنزال الكتب لأجله ، ولكان عمل الرسل والحكماء والمؤدبين الذين يهددون الناس ويذكرونهم بالتأديب - كله من الجنون ، ومن لوازم ذلك أن يكون التفاوت بين الأخبار والأشرار من الناس كالتفاوت بين الملائكة والشياطين وهو خلاف المقطوع به عقلا ونقلا من استوائهم في قابلية كل منهم للإيمان والكفر والخير والشر ، وقد غفلت المعتزلة عن هذا التحقيق فأول بعضهم الآية بأنها خاصة بالمؤمنين الذين زين الله في قلوبهم الإيمان ، وبعضهم بغير ذلك ، واحتج بها بعض الجبرية في الظاهر والباطن معاً وبعض الأشعرية الذين يعتقدون الجبر و يقيمون الحجج لإثباته و يتبرؤون من لفظه والانتساب إلى أهله - احتج كل منهما بأنها نص في مذهبه وقد تفلسف الرازي في الاستدلال على أن تزيين الكفر بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد فزعم أن الإنسان لا يختار الكفر والجهل ابتداء مع العلم أسكوته كقراً وجهلاً وإنما يختاره لاعتقاده كونه إيماناً وعلماً وصدقاً حقاً ، فلولا سابقة الجهل الأول لما اختار هذا الجهل الثاني ، وذلك الجهل السابق إن كان اختياراً يقال فيه مثل ما قيل فيما قبله محل فيازم التسلسل المحال وقال « لما كان ذلك باطلاً وجب انتهاء تلك السبلات إلى جهل أول يخلقه الله تعالى فيه ابتداء وهو بسبب ذلك الجهل ظن في الكفر كونه إيماناً وحقاً وعلماً وصدقاً ، فثبت أنه يستحيل من الكافر اختيار الجهل في قلبه » اهـ ويطلق هذا السبيل الذي سماه قطعياً أن الجهل أمر سلبى ، لا يوصف بأنه خلق ابتدائي ، وأنه ليس كل كفر مزييناً لصاحبه باعتقاده أنه حق وعلم وصدق كما زعم ، بل شر الكفر وأشدّه كفر الجحود والعناد والمكابرة ، وإنما يزيينه الشيطان لصاحبه بعدّه من عزة النفس وشرفها ، بالامتناع من اعترافها بما تراها عاراً عليها وعلى الآباء والاجداد . بانواع من هو دونها في الشرف والجاه ، كما عرف من شأن الجاحدين ، من رؤساء الأمم المترفين ، مع الأنبياء المرسلين ، وورثتهم من العلماء المصلحين

فعلم من هذا التحقيق ان تزيين الأعمال للأُم عبارة عن سنة الله تعالى في أعمالها وعاداتها وأخلاقها المكسوبة والموروثة وقد بينا في تفسير (١٣:٣) زين للناس حب الشهوات) ان ما كان كذلك لا يسند إلى الله تعالى واضع السنن وكاتب المقادير . وأما تزيين القبيح من عمل واعتقاد فيسند تارة إلى الشيطان وشواهد في هذه السورة (١٣٧ و ٤٠:٤٠) وفي الانفال (٤٩:٨) والنحل (٦٣:١٦) والجم (٢٤:٢٧) والعنكبوت (٣٨:٢٩) وحج السجدة (٢٥:٤١) وتارة إلى المفعول وشواهد في هذه السورة (٢٢:٦) وفي التوبة ويونس وفاطر والمؤمن والقتال والفتح . وورد إسناده إلى الله تعالى في أول سورة النمل فقط ، ويقابله إسناد تزيين الايمان إليه تبارك اسمه في سورة الحجرات فقط . ويجمعها معاً إسناد جميع الأعمال إليه تعالى في الآية التي نحن بصدد تفسيرها ، ونحوه إسناد حب الشهوات إلى المفعول في سورة آل عمران ويراجع تفسيرنا لها <sup>(١)</sup> واقوله تعالى في أواخر سورة البقرة (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) <sup>(٢)</sup> وفي تفسير الأخيرة كلام حسن للاستاذ الامام في الخير والشر

﴿ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون﴾ أي ثم يرجع جميع أفراد أولئك الأمم إلى ربهم الذي هو سيدهم ومالك أمرهم بعد أن يموتوا ويبعثوا لا إلى غيره إذ لا رب غيره ، فينبئهم عقب رجوعهم إليه للحساب والجزاء بما كانوا يعملون مما كان مزينا لهم وغير مزين ، ويحزيهم به ان خيراً فخير وإن شراً فشر

﴿وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها﴾ أي وأقسم أولئك المشركون المعاندون بالله أشد ايمانهم تأكيداً ومنتهى جهدهم ووسعهم مبالغة فيها ، لئن جاءتهم آية من الآيات الكونية التي اقترحوها أو مطلقاً ليؤمنن بها أنها من عند الله للدلالة على صدق رسوله (ص) فيكون ايمانهم بها ايمانا به أو ليؤمنن بما دعاهم إليه بسببها ﴿قل إنما الآيات عند الله﴾ أي قل أيها الرسول انما الآيات عند الله تعالى فهو وحده القادر عليها والمتصرف فيها يعطيها من يشاء ويمنعها من يشاء بحكمته (وما كان لرسول أن يأتي بآية إلا بأذن الله) ومشيتته ، وكمال الأدب معه تعالى أن يفوض إليه الأمر في ذلك . وتقدم تحقيق المسألة في أوائل تفسير السورة

روى أبو الشيخ عن ابن جريج أن هذا نزل في المستهزئين الذين سألوا رسول الله (ص) الآية ، وأخرج ابن جرير مثله عن محمد بن كعب القرظي مفصلاً فذكر أنهم ذكروا له إخباره بصعاب موسى وإحياء عيسى الموتى وناقة نوح وطلبوا منه أن يجعل لهم الصفا ذهباً وأقسموا بالله لئن فعل ليقبضه أجمعين ، فقام (ص) يدعو ، فجاء جبريل فخير بين أن يصبح الصفا ذهباً على أن يعذبهم الله إذا لم يؤمنوا - أي عذاب الاستئصال حسب سنته تعالى كما تقدم في هذه السورة - وبين أن يتركهم حتى يتوب تائبهم ، فاختار الثاني فأنزل الله فيهم « وأقسموا بالله » حتى « ولكن أكثرهم يجهلون » أي فأنزل الله هذه الآيات في ضمن السورة التي نزلت دفعة واحدة ، وتقدم تحقيق مثله مراراً

﴿ وما يشعر كم أنها إذا جاءت لا يؤمنون ﴾ أي إنكم ليس لكم شيء من أسباب الشعور بهذا الأمر الغيبي الذي لا يعلمه إلا علم الغيوب سبحانه وتعالى وهو أنهم لا يؤمنون إن جاءت الآية. والخطاب للمؤمنين الذين تمنوا بحجى الآية ليؤمنوا والنبي (ص) معهم وقيل لهم وحدهم ، ويؤيد الأول رواية دعائه بذلك ورواية طلبه القسم منهم ليؤمنوا بها وقد غفل من غفل من المفسرين عن كون الاستفهام إنكارياً نافية للشعور بهذا الأمر الثابت عنده تعالى في علم الغيب فذهب إلى أن المعنى وما يشعر كم أنهم يؤمنون إذا جاءت ؟ فجعلوا النفي لغواً ، وذهب بعضهم إلى أن (أنها) بمعنى علمها ، ونقلوا هذا عن الخليل وجاؤا عليه بشواهد ، هم في غنى عنه وعنهما . وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وأبو بكر بخلاف عنه عن عاصم ويعقوب (أنها) بكسر الهزة كأنه قال : وما يشعر كم ما يكون منهم إذا جاءت ؟ وكأنهم قالوا ماذا يكون منهم ؟ فأخبرهم بذلك قائلًا : أنها إذا جاءت لا يؤمنون . وقرأ ابن عامر وحزرة (لا تؤمنون) الخطاب للمشركين ، وهو كسابقه التفات وتلوين

﴿ وتقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ﴾ هذا عطف على قوله (لا يؤمنون) وبيان لسنة الله تعالى في عدم إيمانهم بروية الآية . أي وما يشعر كم أيضاً أننا نقرب أفئدتهم عند حجى الآية بالخواطر والتأويلات ، والتفكير في استنباط الاحتمالات ، وأبصارهم في توهم التخيلات ، كشأنهم في عدم إيمانهم بما جاءهم

أول مرة من الآيات ، وقيل الضمير في قوله ( به ) للقرآن وقيل للنبي عليه الصلاة والسلام وتقلب الأبصار من قبيل قوله تعالى ( ١٥ : ١٤ ) ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون ١٥ فقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون ) فان من لم يقنعه ما اشتمل عليه القرآن من الآيات العقلية العلمية ، لا يقنعه ما يراه بعينه من الآيات الحسية ، بل يدعى أن عينه خُدعنا أو أصابتنا بأفة فهي لا ترى الا صوراً خيالية ، أو أنه من أعمال السحر الصناعية ، وهل هذا الاخلق الأولين ، في منكارة آيات من يثبت فيهم من المرسلين ؟

﴿ ونذرهم في طغيانهم يعمهون ﴾ العمه التردد في الأمر من الخيرة فيه ، أى ونذرهم في تجاوزهم الحدود في الكفر والعصيان ، المشابه لظغيان الماء في الطوفان ، الذى رسخوا فيه فترتب عليه ماذ كرم سنبتنا في تقلب القلوب والأبصار ، يترددون متحيرين فيما سمعوا ورأوا من الآيات ، هل هو الحق المبين ، أم السحر الذى يخدع الناظرين ؟ وهل الأرجح اتباع الحق بعد ماتبين ، أم المكابرة له والجدال فيه كبراً أئفة من الخضوع لمن يرونه دونهم ؟ وهذا صريح في أن رسوخهم في الطغيان ، الذى هو منتهى الاسراف في الكفر والعصيان ، وهو سبب تقلب القلوب والابصار ، وإنما إسناده إلى الخالق لما لبيان سنته الحكيمة فيها . كغيره من ربط المسببات بأسبابها ، وإنما يخطئ كثير من الناس هذا الأمر الواقع لعدم التأمل فيه ، وتوهم أن جميع ما يسند إليه تعالى فهو من الخلق المستقل دون نظام المقادير ، وهى نزعة قدرية داخلية في قولهم « الامر أنف » أى لا نظام فيه ولا قدر ، يتبعهم خصومهم فيها وهم لا يشعرون ، ووقعهم التعصب للمذاهب في أظهر التناقض وهم غافلون ، فسأله تعالى أن يثبت أفقدنا وأبصارنا على الحق ، ويحفظنا من الطغيان والعمه في كل أمر ، ويجعلنا ممن أبصرنا بجاءه من البصائر ، ويصلح لنا السرائر والظواهر ، اللهم آمين

### تم الجزء السابع

وكان تمام الطبعة الأولى في شهر شعبان سنة ١٣٣٧ هـ

وتمام الطبعة الثانية في أوائل ذى القعدة سنة ١٣٤٦ هـ

وتمام الطبعة الثالثة هذه في أوائل رجب سنة ١٣٦٨ هـ

﴿ فهرس ﴾

## الجزء السابع

من

# تفسير القرآن الحكيم

الشهير بتفسير المنار

يراعى في هذا الفهرس :-

- ١ - أنه قد روى الترتيب الهجائى فى الكلمة الثانية والثالثة وقدم المعروف وأهمل اعتبار واو العطف وحرف الجر
- ٢ - أن الأصفار التى عن يسار الأرقام تشير إلى إتمام أو إعادة المعنى فى الصفحة الثانية أو ما بعدها
- ٣ - أن الترتيب على حسب النطق لا المادة

( تنبيه ) أرقام عدد الآيات فى الشواهد تختلف باختلاف عد المصاحف  
فمن لم يجد الآية موافقة لمصحفه وجدها بالقرب من عدده

## فهرس عام للجزء السابع من تفسير المنار

صفحة	صفحة
والاموات والنبات والقرآن والجنان	آباء الرسول . دعوى إيمانهم ٥٣٧
٦٤٤—٦٣٠ والوجدان	الآباء . تقليد المانع من الاتباع ٢٠٥
آيات الاشهاد والاستشهاد ٢٢٩ والشهادة	الحلف ٢٢ ٤٢٦٤٠
٢١٥ في الوصية	الآثار . الاحتجاج بها على ترك العمل ٤٩٨
٧٢٠ ٦٣٠ ٣٩ » تحرير الخبر	الآخرة . حال الناس وظهور حقائقهم فيها
» القرآن . اشتغالها على الآيات الكونية	٣٥٣ — ٣٦٨ قياس الدنيا عليها ٤٤٤
٦٣٠ الاعراض عنها ٣٠٠ تحريفها	كونها خيراً للمتقين ٣٦٤ النجاة فيها
٥٠٦ تصريفها ٦٥٨ تفصيلها ٤٥١	بتزكية النفس ٤٣١ نعيمها جسماني
٦٣٨ المتشابهة منها لفظاً أو معنى ٤٠٤	ورر حاني ٢٧٤
آية عليكم أنفسكم ٢١٠	آدم . خلقه من طين ٢٩٦ عصيانه ٥١٣
» قل هو قادر على أن يبعث الخ ٤٩٠	النصوص في عدم رسالته
» مفاتيح الغيب وحكمة ماورد في كونها	وتحقيق ذلك ٦٠٢
الحس التي في آخر سورة لقمان ٤٥٦	آزر أبو ابراهيم ٥٣٥
» انتهى عن السؤال ١٢٥—١٣٨	آل الرسول . حذر إيذائهم ٥٥٠
الابتداع في الدين ١٤١	» موالاتهم ٦١٠
ابتلاء الله المؤمنين وتعليه ١٠٠	الآلوسي وأبو السمود ٤٣٢
ابراهيم . اسمه ووطنه وجنسه ولغته واسم	الآيات العلمية أقوى من الكونية ٣٨٨
أبيه وكفرأبيه ٥٣٤—٥٥٤ تضليله	» الكونية . اقتراحها على الرسول
لأبيه وقومه وقوله في الكواكب	والرد على مقترحيها ٣٠٩ —
والتوحيد ٥٥٣ عقائد قومه وثالوثهم	٣١٤ ٣٨٠ ٣٨٦ ٤٤٨
ووثنيهم بقسمها ٥٦٥ محاجة قومه	» تصريفها وتنويعها ٤١٧ ٤٩٢
له وحجته عليهم ٥٧٤ الانبياء من	٦٢٩—٦٤٣ الخوض فيها ٥٠٤
ذريته ٥٨٥ انتهاء من ضل عن	» مكابرتها وتسميتها سحراً ٣١٠
التوحيد إلى ملته زوراً ٥٧٧	آياته في فلق الحب والنوى والاحياء
ابن تيمية وكونه مجدداً ١٤٤	

صفحة		صفحة	
٣٠٦	الاحتباك وبلاغته	١٤٤	ابن حزم وكونه مجدداً
١٩٩	الاحرام قبل الميقات	١٤٥	» القيم »
٢٠٠	الاحكام الدينوية وأدلتها	»	» حجر وشرحه للبخارى
٢٤	الاختصاص . تحريره	١٧٤	» عباس . فهمه القرآن
١٢٨	الاختلاف على الأنبياء	١٩٥	ابن عربى الحائى فهمه القرآن
٣٢٨	الارادة . ضعفها من خسران النفس	٦٤١	» المنير والخشعى
٦٥٦	الازواح . تجليها وجهل كنهها	١٧٤	أبو بكر الصديق فهمه القرآن
٦٤٨	اساطير الموافقة للوحى فى الجن	٥٥١	أبو داود . أدبه مع الزهراء
٥٦٨ و ٤٥٣	الاسباب وما وراءها	٥٤٨ و ٥٤٢	أبو طالب . ماورد فى موته
	الاسباب والمسببات والحقى والوهمى منها	٢٩	أبو عجبىن توبته من الحمر
٦٧٢ و ٥٧٦			الاجتهاد . عذر النبى للمخطئ . فيه ٦٨ و ٧٢
٤٣٦	الاستاذ الامام . رأيه فى علم الجنس	٤١ و ١٤٠	الاجتهاد فى القضاء
٦١٣	الاستاذ كلامه فى الحاجة إلى الرسل	٥١١ و ٤٢٩	اجتهاد النبى ﷺ
١٣٨	الاستصحاب	٢٩٦	الاجل المقضى به والمسمى عند الله
٣٠٨	الاستقلال . عقاب الأمم بسلبه	١٥٥	الاجماع . الاستدلال به على القياس
٣٢٠	الاستهزاء	١٩٨	
٥٢٤	الاستهواء والاستهامة من الجن	٨٢	الاجماع المعتد به فى الحمر
٧٥ و ٢٦ و ١٩	الاسراف فى الطيبات	١١٨	اجماع الصحابة هو الحجة
٢٠٦ و ١٨	الاسلام . امتيازاه على الأديان		الاحاديث فى تحريم الطيبات والغلو فى العبادة
٦١٨ و ٣١٥ و ١٣٨ و ٨٥	تأثير هديه	٢١ - ٢٥	فى تحريم الحمر
	فى حالى القوة والضعف ٤٩٧ تأثيره	٨٧	فى تلقيح النخل والنزول بيد
	فى وثني الهند ١٩ التبرؤ منه ١٩	٥١١	فى الفن وحكتها ٤٩٣ - ٥٠٠
	تمهيد اليهودية والنصرانية له واصلاحه		فى فضيلة الجوع لا تصح ٣١ فى
	فيهما وقر بهما وبعدهما منه ٨ تقويضه	٤٧٠	كتابة المقادير وبدء الخلق
	أمر المسلمين اليهم ١٤٠ و ٦١٨ حروبه		فى النهى عن السؤال ١٤٦ المتعارضة
٣٧٠	حريته ونفيه الرياسة ٤٣٨ - ٤٤٣		فى تعادى المسلمين وتداعى الأمم
١٦٨ و ١١٤	عدله ٦٦٢ و ٥٠١	٤٩٣ - ٥٠١	عليهم

صفحة	صفحة
٦٥١	عموم دعوته ٢٤١ و ٢٢١ فرق الناس
٣١٨	فيه وحكمه في معاملتهم ٤٤٧ كاله
٤٤١	١٣٨ و ٨٥ كونه ديناً وسطاً جامعاً
١٩٦	للمصالح ٢٠ و ١٣٨ و ١٤٢ و ١٨٦ كونه
٢١٠	دين البرهان وجناية المقلدين
الأمم . تأثير أحوالها في تطبيق الأحكام	و المتفرجين عليه ٣٠٤
على الوقائع ٢٣٦ تأثيرها في فهم الدين	اسماعيل وهاجر بوادي مكة ٥٣٥
والحكمة ٩٧ و ٤٩ و ١٦٩ عقابها	اسماعيل واسحاق ٥٨٥
قسمان ٣٠٨ و ٣٢٥ في حالي الحياة	الاسماء الالهية . قرننها بالافعال المناسبة
والضعف ٤٩٧	لها ٢٦٩
أم الدواب والطيور ومماثلتها للناس ٣٩٢	اسم الجنس وعلم الجنس ٤٣٩
الامن من عذاب الله خاص بالمومنين الذين	الاسود العنسي مدعى النبوة ٦٢٢
لم يلبسوا بجانهم بظلم ٥٧٩	الاشعرية . إثباتهم للمصالح وإنكارها على
أمة محمد . تفويض الله أمر دنياها لها ١٤٥	المعتزلة ٣٩٠ قولهم في غفران الشرك
شهادتها على الناس ١٢ عدم اجتماعها على	٢٧٠ قولهم بعدم التلازم بين الطاعة
ضلالة ١٤٣ ما ورد في مستقبلها وملكيها	والتواب ومتابليها ٣٢٣
وتمازعا وتنادى الأمم عليها وما ينبغي	اشعيا . ذمه السكر والسكرارى ٨٦
لها الآن ٤٩٣	الأصل في العبادات والمعاملات ١٦٩
الانبياء . تحريمهم الخمر وعدمه ٧٥ جواز	أصنام قوم نوح أصل الوثنية ٥٤٥
النسيان والسهو عليهم ووقوعه منهم	الاضطرار للمسيح للخمر ونحوها ٨٦
٥٠٨ ضرر الاختلاف عليهم ١٣٢	الاعراب والمعاني ٣٥١
التأسي بهم ٥٩٦ معارفهم استدلالية	الاعشى في سورة عبس ٤٤٠
أم ضرورة ٥٨٤	الاغوال والسمالى ٥٣٤
الانجيل . قصة المائدة فيه ٢٥٩	الافرنج ونصارى الشرق ٩
الانذار لمن يخاف الحشر ٤٣٠	الاكنة . جعلها على القلوب ٣٧٤
الانصاب والازلام ٥٧	الالتفات وبلاغته ٤٨٥
أهل الاهواء والبعد . تحريفهم والنهي	إلهية المسيح وامة من دون الله ٢٦١



صفحة	صفحة
٢٠٢	عن مجالسهم ٥٠٥
٨٨	إنكار النبي على بعض الصحابة خطأ الفهم ١٧٢
١٩٣	أهل الحل والعقد ١٩٨٠ ١٤٠
١٩	« الزمة . العدل فيهم ٢٣٦ ٢١٤
٦٤٩	« السنة . مذهبهم ٥٥٢
١٩	« الكتاب . بيان حالهم وعقائدهم
٣٨٢ ٣١٠	ومحتاجهم ٢٨٠ الحكم بشاداتهم
٣٥٤	٢٣١٤ ٢٢٥ عدم احتجاجنا بنقلهم
٣١٣	٨٦ مقابلتهم بالمشركون ٦
١٤١	عقيدتهم في الجن ٦٤٨
٦٣٨	أوربة . كشف الحرب لمفاسد مدنيها ٣٦٩
٣١٧	الأوريون . فتنهم للمسلمين ٣٠٥
٤٤٣	الأوزار . حملها في الآخر ٣٦١
٦٥٧	الأوقاف . تحويلها إلى ملك ٤٩٧
٥٣٠	أول الخلق ٤٧٠
٣٢٧ ٣٢٥	أولو الأمر ١٩٨ ١٤٠
٢	الايان . أحكامها ٤٨ - ٣٦
٣٤٧	الايان الاذعانى وتوقف النجاة عليه ٥٤٦
١٢٥ ١٢١	« بعد الايمان وزيادته ٧١
٢٦٥	« الفطرى ٣٤٠
البهايم حشرها وتحريم ظلمها والقول بانها	« المزكى للنفس ٧٢
ذات أنفس ناطقة ومكلفة ٣٩٦	« موامنه وأمثلتها ٤٠٤ ٣٤٧
بيعة من لم تتوفر فيه شروط الامامة ١٩٦	« الموجب للامن ولبسه بالظلم ٥٨٠
	« والكفر بم يتحققان ٦٠١ ١٣٧
	( ب )
	الباطل لا يقوم عليه برهان ٥٧٨

صفحة	صفحة
١٠١	تفسير (ليعلم الله)
١٧٤	« الالتقاء بالأيدي إلى التهلكة »
١٧٤	تفسير عليكم أنفسكم
٦٠٩	« إلا المودة في القربى »
٦٥١	« لا تدركه الأبصار »
٢٧٣	التقوى لله والشفاعة عنده
٣١	التقشف والدين
٦٧١	تقليب القلوب والأبصار
٢٠٥ و ١٨٤	التقليد . بطلانه وحال أهله
٥٧٥ و ٥٧٨	خسران النفس ٣٢٩ منعه
٣٤٧	من الإيمان . نهي الأئمة عنه
١٤٣ - ١٧٦	وفشوه
٧١	التقوى . تكرارها ثلاثاً في آية واحدة
٢٨	« في الأكل ونحوه »
٢٢٣	« في الشهادة والأمانة »
٢٥٢	« كونها ثمرة الإيمان »
٣٢٤	« كون الآخرة خيراً لأهلها »
٥١٦ و ٤٣٠	« مزية أهلها »
٣٧٢	التكذيب بالحق للأعراض عن الآيات
٣١٧	٣٠٢ والجحود
٦٢٧	التلغراف اللاسلكي
٩٤	تكليم الله الناس في القيامة
٤٠١ و ٣٩٧	تيمم الدار . إهداؤه الحجر للنبي
	التناسخ
	(تنبيه غافل وتعليم جاهل) وهو بحث مهم
	في أحاديث مستقبل الأمة من ضعف وبدع
٤٩٧	
	(ت - ث)
٤٧٢	التأويل والتشبيه لعالم الغيب
٤٥٦	« لنوهم لو ازم باطله للنص »
٣٨	تحرير الرقبة كفارة
٥٠٦	تحرير أهل الأهواء للنصوص
٠٦٩	التحريم بالنص القطعي رواية ودلالة
٢٠٤	« أسبابه الخمسة ٧٢ بغير حجة »
٣٢	« للطبقات والاعتداء فيها ١٨ - ٣٢ »
٢٨	« كونه للرب وحده »
	(تحقيق مسألة الإيمان بالرسول تفصيلاً)
٦٠١	
٢٣٦	تحقيق المناط
٣٥٦	التربية بالعمل وكملها في الصغر
٤١٣	« بالشدائد »
١٢١	الترغيب والترهيب
٧٢ و ٢٩	تزكية النفس
٦٦٨	تزيين الله الأعمال للأفراد والامم
٢٦٤	التسبيح . تحقيق معناه
٦٩ و ٢٨	التشريع الديني لله وحده
	التصرف في الكون بالرزق وغيره . نفيه
٤٢١	عن النبي وادعاء بعض الشيوخ له
٧٥ و ٢٧	تعذيب النفس تنسكا
٦٦٥	التعصب وافتضاؤه إلى سب الخالق
٧٩	التعريض بالتحريم . حكمه
٦٢٠	التفسير . بركته
٩٤	« كيف نكتبه »

صفحة	فصحة
٢٩٠٢٠	التوبة والاصلاح ترتب المغفرة عليهما ٤٥٠
١١٦	التوحيد آياته في الانفس والآفاق ٣١٠
٢٩٢	» الخالص ٥٧٥٠٥٦٨٠٤١٠ دعوة
٨٠	المسيح اليه ٢٦٧ غريزته الفطرية
٧١	٤٨٨٠٤٠٩ الفرق بينه وبين الوثنية
الجن جعلهم شركاء وأولاداً لله وعبادة	٥٤٥
الناس لهم وعقائد المال قيم ٦٤٥	التوراة حكمة كونها شريعة خاصة ٠٧
الجهل بالقدر والاسباب ٦٧٢	» نزولها متفرقة ٦٦١
الجهمية تأويلهم للصفات ٣٢٧	التوسل بأشخاص الانبياء والصالحين
جيفر بن الجلندي ملك عمان ٠٠٤	٥٧٧٠٥٤٧
(ح)	التوفى إسناده إلى الله وإلى الملك والرسول
حاطب بن أبي بلتعة والمقوقس ٠٠٣	٤٨٤
الحال مفردة وحجة الفرق بينهما ٣٥٢	» كونه موتاً ونوما ٤٧٨
حب الرسول عصبية وجه ديننا ٥٤٨	الثواب بالطاعة والعقاب بالمعصية ٣٣٣
حب العبادة وغيره ٥٨٥	» طلبه بالعمل وكون العمل لله ٣٤٧
الحبشة مودتها للنبي وأمره بتركها ٣	(ج)
حبوط الاعمال بالشرك ٥٩٠	الجاهلية ضلالها بالتقليد ٢٠٥
الحج جعله قياماً للناس ٠١١٨	» وما حرمت من الانعام ٢٠٢
حجة ابراهيم على قومه ٥٨٢٠٥٧٠	الجب . تحريمه كالحصاء ٢٤٠٣١
حديث خرافة ٥٢٧	الجبر وخلق الشر والكفر ٦٦٩
» ذروني ما تركتكم ١٥٨	الجحود بالآيات مع عدم تكذيب النبي ٣٧٢
» الزهراء عليها السلام في حظر الذهاب	الجزاء بالايمان والعمل ٤٣١٠٤١٩٠٧٢
إلى المقبرة ومن لم يروه بنصه ادبا	الجزاء الالهي تفويضه إلى الله ٢٦٨
معها ٥٥١	» قسمان فطري لازم للعمل وانشاء
الحرام حصره في المضار ٧٢	بمقتضى العدل والفضل ٣٢٥
الحرام شرط اباحته ٨٩	جزاء صيد الحرم ١٠٢
الحرب الأوربية - فضيحة مدنية أوربية	

صفحة	صفحة
٤٨٣	٣٦٩
حكمة كتابة الملائكة للأعمال	بها وتفضيل الدينية عليها
» كفر بعض أقارب الرسل ٥٤٥	٠٩
٦٣٣	الحرب الصليبية والمسيحية
» الليل والنهار	٣٧١
» مسخ أبي ابراهيم في الآخرة ٥٣٩	الحزن استاده للنبي ونهيه عنه
» موافقة الوحي لبعض الاساطير في	٤٨٧
٦٤٨	الحساب وكونه تعالى أسرع الحاسبين
الجن	٤٣٨
الحلال الطيب والتمتع به ٢٦	حشر البهائم للقصاص
الحلف منعه بغير الله وأحكامه والحنث باليمين	٣٩٦
٤٥ - ٤٠	الحفظه على العباد
الحمد لله خيرا وانشاء ٢٩٢	٤٨١
الحواريون ما أخذ وصفهم وطلبهم المائدة	الحق ظهوره على الباطل
من السماء وإيمانهم والخلاف فيهم ٢٤٨	١٤٦
الحياة - إنباتها لكل موجود ٤٠٠	» كون الخلق والتكوين والامر
الحى - إخراجهم من الميت وعكسه ٦٣١	والتكليف به ٥٣٠
» خ »	حقوق الجسد والروح والزواج والزائر
الحديث والطيب عدم استوائهما خلقاً	على المكلف ٢٩ - ٢٠
١٢٢	والتكليف به ٥٣٠
وتشريعاً	حقوق الجسد والروح والزواج والزائر
الخسران المانع من الايمان ٣٤٣ و ٣٢٨	على المكلف ٢٩ - ٢٠
خسران كل شيء بخسران النفس ٣٥٩	الحكم لله وحده ٤٨٦
الخطأ في الواضحات بالروايات ٤٤٠	» معناه وإيتاؤه الانبياء ٥٩١
الخلافة (راجع امامة) ١٩٦ و ٤٤١	حكم ما سكنت الله عنه ١٣٧
خلق السموات والأرض ٢٩٢	الحكمة والرحمة تقضيان بعنة الرسل ٦١٢
خلق المسيح الطير من الطين ٢٤٥	حكمة اباحة المتعة ثم تحريمها ٣٢
الحرم استحلالها بتغيير اسمها ٥٥ تأكيد	» أحاديث الفتن ٤٩٩
تحريمها ٦٣ تحريمها في الأديان السابقة	» تحريم الحر بالتدريج والتشديد فيها ٥٠
وتشديد الاسلام فيها ٨٥ التداوى	» تخصيص العقلاء بالخطاب ١٢٤
بها ٨٨ تحريمها بالتدريج ٥٩ و ٦٦٠	» ذكر ١٤ نبياً بغير ترتيب التاريخ
	ولا الفضيلة ٥٨٦
	» تمويه الاساليب ٣٢٤
	» جعل الرسل رجلاً ٣١٥
	» خلق البشر مختلفى الاستعداد ٣٨٢
	» كشف الراشدين ٢٦
	» كتابة المقادير ٤٧٧

صفحة	صفحة
٥٠٥ و ١٣٨ و ٧٥٥ المراء والحصومة فيه	٧٢٥ رأى الافرنج والعرب فيها ٨٠
المقابلة بينه وبين المدنية في الخير	شبهات ابحاثها ٧٤ - ٧٨ شبهات
والشر ٣٦٩	شاربيها مع اعتقاد تحريمها أو العلم
الذرية . شمولها أولاد البنات ٥٨٩	بضررها ٩١ عقوبة شاربيها ٩٧ منهاها
الذكر بأسماء الله مفردة ٦١٩	لغة وشرعا ٥١ و ٦٧
الذكورة والانوثة . سنة الله فيها ٤٦٤	الحمر نوعان : تخمير وتقطير ٨٠
الذكرى سبب التقوى ٥١٧	الخوارق والاشتباه فيها ٢٥٤
الذمى . تحريم ايذائه ٦٦٧	الحوض في آيات الله ٥٠٤
﴿ ر - ز ﴾	الخوف والتخويف من معبود غير الله ٥٧٧
الرازي فخر الدين اغلاطه ٣٤٢ و ٢٤٢	الخير والشر ٣٣٤
٥٨٤ و ٦٦١ و ٦٦٩	﴿ د - ذ ﴾
» ضعفه في البلاغة ٧٤	الدرجات . رفعها بالمشيئة ٥٨٣
الرأى في الدين . تعريفه وأدلتها وأنواع	دعاء غير الله ٥٣٢ و ٥٢٢ و ٤٥٣
الباطل والحمود منه وعلة والفصل	دعاء الله وحده في الشدة ٤٠٨ و ٤٨٨
بين مثبتيه ونقائه ١٥٩ - ١٨٣	دعاء النبي لأمته واستجابة بعضه ٤٩٣
الربامع وضوعه وعلة تحريمه وحكمه والقطعي	الدعوة . تأثيرها بتنويع الأساليب ٣٢٤
المحرم لذاته منه والمحرم لسد الذريعة ١٨٠	الدنيا . تقويض أمر عليها إلى الناس ١٤٠
الرب رؤيته في الآخرة ٦٥١	الدنيا . كونها لعبا ولهوا ٣٦١
» ظهوره وبطونه وحضوره وعدم	الدين . اتخاذ هزؤا ولعبا ٥١٨ اختلاف
أفوله وكونه غير كوكب ٥٥٨	فهمه باختلاف حال الأمة ٤٩٧ اضاعة
الربوبية اقتضاؤها الوحي ٣٠١	المقلدين له ٣٠٥ الاعتصام به والتفرق
الرجس لغة وشرعا ٥٧	فيه ١٤٢ الاقتداء والتأسى فيه ٥٩٦
الرحمة كتابتها على الله ٣٢٥ و ٤٤٩	تأثيره ولا سيما في أول نشأته ٧٩
رد الخلق إلى الله ٤٨٥	جعله رابطا قومية ٩ حريته ٤٣٨ -
الرسالة . الاستدلال عليها من صفات الله	٤٤٢ و ٦٦٢ الزيادة فيه والنقص منه
وسننه وحاجة البشر اليها في حياتهم	٢٠٤ كماله بالاسلام والخطر عليه ٥٧٢
الاجتماعية ٦١٣	

صفحة	صفحة
٦٤١	الرسالة والشبهات عليها ٣٠٩
	الرسائل سرد أسماء ١٤ منهم غير مرتين
	بحسب التاريخ ولا الفضيلة وكونهم
	٣ أصناف ونسكتة ذلك ٥٨٧
	» زعم الرازي أن علمهم بالأمم ظني ٢٤٢
	وأن معارفهم استدلالية ٥٨٤
	» سؤالهم عن إجابة أقوامهم ٢٤٢
	» سنة الله في أتباعهم وأعدائهم ٤٣٥
	» صبرهم على التكذيب والأيذاء ٣٧٧
	» ضرورة جعلهم رجالا لأملاك ٣١٥
	» عدم استطاعتهم الإتيان بالآيات لأنها
	عند الله وحده ٥٤٦ و ٣٨١
	» عدم سؤالهم أجرا على الرسالة ٦٠٩
	» المذكورون في القرآن وحكم انكار
	نبوة أحد منهم ٦٠١
	» المفاضلة بينهم وبين الملائكة ٤٢٦
	» نفى التصرف وعلم الغيب عنهم ٢٤٢
	و ٤٢١ و ٤٣٠
	» هداية لاجبارون ٦٦٣
	» هدايتهم تبليغ وتعليم لا إيجاد ٥٤٥
	الرسول مساواته لأمته وخصائصه ٤٣٨
	الرفق بالحيوان ٣٩٦
	الرياسة والرهن فيها ٩٨
	الروايات . الخطأ بسببها ٤٤٠
	روح القدس وتأيد المسيح به ٢٤٤
	رؤية الرب (راجع الرب)
	الرياسة الدينية . نفى الاسلام لها ٤٤٢
	الزخمشري . علمه باللغة ٦٤١
	» س *
	الساعة ومجيئها بغتة ٣٦٠
	سب معبودات الكفار . النهي عنه وعلته
	والأحكام المستنبطة من النهي ٦٦٤
	سبيل الجرمين . استقبالتها ٤٥١
	سجدة سورة (ص) ٦٠٠
	السحر . بطلانه ٣١١
	» وجعل المسيح ساحرا ٢٤٧
	السفر والسياحة . الأمر بهما ٣٢١
	السكر (راجع الخمر)
	السكن وكون الليل منه ٦٣٤
	السلام على المؤمنين في القرآن ٤٤٨
	السلطان راع مسئول محاسب ٤٤١
	السلف . أدبهم مع قرابة الرسول ٥٥٠
	» سيرتهم في الاعتصام والبدع ١٤١
	» مذهبهم في عالم الغيب ٤٧١
	» مقابلة الخلف بهم ٤٩٧
	سلمان الفارسي . اسلامه ١٦
	السمع والسمع ٣ مراتب ٣٨٥
	سنن الله في الأمم . تقصير علمائنا في بيان
	آياتها وأحاديثها ٤٩٩
	السنة أنصارها المجددون ١٤٣
	» في شرب النبيذ (ماء النقيع) ٦٨
	» في الطعام والشراب ٣٢
	» التي لا ذكر لها في القرآن ١٣٩
	سنة الله في ذكورة الفسل وأنوثته ٤٦٤

صفحة	صفحة
الشرك- لا تجوز مغفرته فطلب ٢٧٠ جوط	سنة الله في عقاب معاندى الرسل ٣٠٨
الأعمال به ٥٩٠ درجاته الثلاث ٤٠٩	و ٣١٤ و ٣٢٠ و ٣٢٥ و ٣٥٠ و ٣٧٧
شبهاته الحقية ٥٧٧ ذكره في الرخا .	و ٤١١ و ٤١٤ و ٤١٨ و ٤٥٤ و ٤٩٠
دون الشدة ٤٨٩	سنة الله بالهلاك وعقاب المختفين في دينهم
شرعنا و شرع من قبلنا ٥٩٩	بالتفروق والتقاتل ٤٩٤
شرعنا موافقة القياس الصحيح ١٧٨	سنة الله في المقلدين ٣٤٧
شرعنا يسره وسماحته ١٣٩	السؤال والجواب . أسبوعهما ٣٢٣
الشروط الأصل فيها الصحة ١٦٨ و ٦٧٩	السؤال الدينى . انتهى عنه ١٢٥
الشرط نج من الميسر ٥٦ و ٦٢	السور . تناسبها في الترتيب ٢٨٨ ومجموع
الشعر انى تصويره ميزان الأعمال ٤٧١	مسائل الأربع الطول منها والمبدوء
الشفاعة كونها لله وحده ٥٥٤٦	منها بالحمد ٢٩١
الشفاعة لأبى طالب ٥٤٨ للكفار ٢٧٣	سورة الانعام نزولها بمكة جملة واحدة
الشفاعة المثبتة والمنفية ١٢٢ و ٥٢٠	ومناسبتها لما قبلها وما بعدها ٢٨٣ —
الشفاعة والتوحيد والوثنية ٤١٠ و ٥٦٩ و	٢٩١ و ٤٣٤ و ٤٤٦ و ٦٦١
٥٧٦ و ٦٢٨	سورة المائدة خلاصتها في الأصول والفروع
الشفعاء من دون الله ٤٣١	والاخبار والحاجة ٢٧٦
الشكر بالقول والفعل ٢٧	سورة النصر نعيها النبي ﷺ ١٧٥
الشمس والقمر . جعلهما حسابا ٦٣٥	السوائب للبذوى (ولى طنطا) ٢٠٤
شهادة الله برسالة رسوله وما جاء به	السين وسوف الوعيد بهما ٣٠٤
وأنواعها ٣٣٩	السيوطى . تعصبه لرأيه باعلال بعض الصحاح
شهادة الشىء ومشاهدته والشهادة به ٣٣٨	وتقصيه من بعض ٥٤٣
شهادة غير المسلم ٢٢٥ و ٢٢٩	
الشهداء والشاهدون ١٢	✽ ش ✽
الشورى . أهلها ١٩٨	الشافعى أدبه مع الزهراء ٥٥١
الشورى في المصالح ١٤٠	شبهات إباحة الخمر ٧٤ — ٧٨
الشوكانى تحقيقه مسألة القياس ١٨٤	شبهات المعاندين على الوحى ٣٠٩
الشوكانى تحقيقه مسألة التقليد ٢٠٦	الشذائد فوائدها ٤٨٩ و ٤١٣





صفحة	صفحة
٩٣	العبادة حقيقتها ٥٦٨ توقف أحكامها
٣٠٨	على النص ١٦٩ و ١٩١ و ٢٠٤
١٢١ و ٩٣	عبادة القبور ٥٧٢
٨٥	عبادة النصارى لمريم ٢٦٢
١٧٨	عبد الله بن أبى سرح رده وتنفيد
٢٠٤	ماروى من طعنه فى القرآن قبل
١٢٤	رجوعه إلى الاسلام ٦٢٤
١٧٩ و ١٦٨	عثمان بن مظعون . تثنائه ٢٣ و ٢١
٦٢٨	العداوة والبغضاء فى الحمر والميسر ٥٩
٥٠٠	« والمودة بين الملل والشعوب ٥
٦٠١	العدل بمعنى الشرك ٢٩٥
٧٩	العذاب - استعجال الكفار له ٤٥٤
٦٤١	« على المعصية ٣٣٢
٤٥٨	عذاب الاستئصال تخصيصه بالكفار
٤٦٤	الظالمين ٤١٨
٤٢١ و ٣١٧	عذاب الأمم بالاستئصال لمعانة الرسل
٦٤١ و ٦٣٧	وبفقد الاستقلال للاختلاف فى دينها ٣٠٨
٣٩٢	عذاب الاستئصال والساعة كشفهما جائز
١٠١	لا يقع ٤١١
١٢٤	العرب - استثمارها لبلاد الكلدان ٥٣٥
٤٧٠	تفضيلها بالعدل والرحمة ٣٧٠ خرافاتها
٢٧٠	فى الجن والاعوال ٥٢٤ ونيتها
١٤٠	بالتخاذل والولاء والشفعاء عند الله ٥٤٥
	العرف فى الإيمان ٤٨
	العرش . مبدأ العالم ومركز تديره ٤٧٠
	العزير الحكيم هل يقتربان بفعل المغفرة ٢٧٠
	عصمة الرسول فى التبليغ ١٤٠

صفحة	صفحة
٩٣	عفو الله - العرور به
٣٠٨	العقاب على الكفر بالله وللنعم
١٢١ و ٩٣	عقاب الله ومغفرته
٨٥	العقد الفريد - شبهته على قليل الحمر
١٧٨	العقل . موافقة الشرع له
٢٠٤	العقل نفيه عن المشركين
١٢٤	المقلاء تخصيصهم بالخطاب
١٧٩ و ١٦٨	المقود الأصل فيها الصحة
٦٢٨	عقيدة الشفاعة والفداء
٥٠٠	العلم بسنن الله أعلى من الكلام والفقه ٥٠٠
٦٠١	العلم القطعى فى الدين
٧٩	العلم والعمل تلازمهما وتفارقهما ٧٩
٦٤١	العلم والفقه - الفرق بينهما
٤٥٨	العلم وأنواع المعلومات
٤٦٤	علم البشر بما فى الأرحام
٤٢١ و ٣١٧	علم الغيب . حقيقته وكونه قسمين حقيقيا
٦٤١ و ٦٣٧	لا يعلمه إلا الله واضافا يقف بعض
٣٩٢	الخلق على بعضه وما نفى عن النبى
١٠١	منه وما يظهر الله عليه بعض الرسل
١٢٤	وما يدعيه الشيوخ منه ٤٢١ و ٣١٧
٦٤١ و ٦٣٧	علم الفلك والاعتبار به
٣٩٢	علم الفلك وعلم الحيوان
١٠١	علم الله - تعليل ابتلاء المؤمنين به
١٢٤	العلماء المصلحون
٤٧٠	علمائونا - تقصيرهم فى بيان سنن الاجتماع
٢٧٠	من السكتاب والسنة وفى شرح
١٤٠	أحاديث الفتن

صفحة	صفحة
٢٧	٨٨ و ٧٤
الفطرة . الجنابة عليها	علمة التحريم وحكم تخلفها
٣٠	العلوم والفنون المادية وأثرها في الناس
الفعل المضارع ( راجع المضارع )	٣٦٩
٢٣٣	٣٣٧
الفقهاء تشديدهم	علو الله تعالى ومن تأوله
٤٦	٢٣
الفقهاء مداركهم في الكفارة	على - تبته
الفلاسفة - آراؤهم في حجة ابراهيم	١٠٤
٥٧٠	١٧٤
بالكواكب	عمر فهمه النصوص
٥٨٤	عمر بن عبدالعزيز أدبه مع قرابة الرسول
قاعدة التفرقة بين الخبيث والطيب ١٢٢	٥٥٠
قاعدة في تخلف الحكم عن علته ٧٨	٢٣٧
قاعدة في دلالة التعريض بالحكم والتصريح	٦٠١
٦٨	هيسى ( راجع المسيح )
القاهر فوق عباده ٤٨١ و ٣٣٦	٩٣
القاقوقجي ( الشيخ محمد ) ٤٦٨	الغرور بالعفو والمفكرة
القدر الاحتجاج والاعتذار به عن العمل	٤٤٤
٤٩٨	الغزالي استدلاله بالموضوعات والضعاف ٣١
٦١١	٢٠
القرارات حكمه اختلافها ٣٥٢	الغلو في الدين
القرآن آيته على نبوة من جاء به ٣٤٧ و ٣٤٨	٥٤٧
٤٢٦ و ٣٨٧	الغيب ( راجع علم الغيب )
٤٢٦ و ٢٠٥	﴿ ف - ق ﴾
القرآن أحكامه مؤيدة بالحجة والمصلحة ٢٠٥	٣٣١
٢١٢	٥٨٩
القرآن اختلاف التذييل في فواصله ٦٤١	فتنة كبراء الكفار بضغفاء الصحابة ٤٤٣
٦٤٣	الفداء من الوثنية ٦٢٨ و ٥٢٠
القرآن ارشاده إلى علمي الفلك والحيوان	الفرق بين التشابهات بالعطف ٣٢٢
٦٣٧ و ٣٩٢	الفرق بين نهى نبينا ونهى نوح عن
	الجهل ٣٨٢

صفحة	صفحة
القرآن . تقصير العلماء في بيان ما فيه من سنن الله ٤٦٩	القرآن أساليبه ولا سيما في فواتح الكلام ٤٠٦ و ٣٢٤
» تناسب آياته وتناسقها ١٢٥ و ١٧	» في شرح المقاصد ١٤٨
و ٣٨٩ و ٣٣٩ و ٣٢٣ و ٤٠٩ و ٣٠٠	» الاضطراب في اعراب بعضه ٢٤٨
و ٦٤١ و ٦٢٩ و ٥٣٣ و ٥٢٢ و ٤٢٠	» اعجازه بإيجازه (راجع ايجازه)
و ٦٤٦ و ٦٤٤	» » يبلاغته (راجع بلاغته)
» تناسب سور ٢٨٣ — ٢٩١	» في مفرداته ٦٤١ و ٣٨٥
» تنوع أساليبه ٣٢٣	» اعراض المقلدين والمستكبرين عنه
» تواتره و امتيازه على الحديث ٣٤١	٤٢٦ و ٤٠٤
» توقف دعوة الاسلام على تبليغه	» » المشركون وأهل عصرنا عن
لوجوب تعميمه وترك المسلمين لذلك	دلالة على نبوة من جاء به ٣٤٧ -
وكون قارئه وسامعه كالماتقي له عن	» اغلاط المفسرين فيه ٦٦٠
الرسول ٣٤١	» ايجازه المعجز ٤٥٢ و ٣٠٧ و ٣٠٣
» حجته على المقلدين ٤٢٦ و ٣٠٥	» بركة تفسيره ٦٢٠
» حكم تعريضه بالنحریم وحكمة ٦٩	» بلاغته ٢٢٤ و ٢١٢ و ٢٢٣ و ٣٠٣
» » من أنكر شيئاً منه ٦٠١	و ٣٠٧ و ٣٢٣ و ٣٢٩ و ٣٣٤ و ٢٤٨
» حكمة اختلاف تذييل فواصله ٦٤١	و ٣٥٢ و ٤٠٤ و ٤٢٥ و ٤٨٥ و ٥٢٣
» حكمة قراءاته ٦٤٣ و ٣٥٢	و ٥٧٨ و ٥٨٢ و ٦٣٤
» دعوى اشتباهه على علوم الكون ٣٩٥	» بيانه الامور المستقبلية ٥٠٢ و ٤٩١
» دقائق عباراته ونكتها ٤٠٤ و ٣٩١	» تأويله ٠١٤ و ١٢
و ٤٠٦ و ٥٨٢	» تأويله في المستقبل ٤٩١
» دقائق العطف فيه ٣٦٥ و ٣٢١	» ترتيب أسماء الرسل فيه ٥٨٦
و ٤٥٢	» تصديقه للكتب قبله ٦٢٠
» دلالة على نبوة من جاء ٣٨٨ و ٤	» التعارض الصوري فيه ٦١٤ و ٣٤٥
٣٢٦	» تفاوت الصحابة في فهمه ١٧٢
» رد زعمهم أنه أساطير الاولين ٣٤٨	» تفنيد ما روى من طعن ابن
» » أن النبي درسه ودارسه ٦٥٨	أبي سرح فيه ٦٢٤

صفحة	صفحة
القرآن . كونه لم يقرط فيه من شيء ٣٩٤	القرآن . الرسل الذين سبهم وحكم ترتيبهم ٦٠١ و ٥٨٦
» لكل نبأ فيه مستقر ٥٠٢	» الروايات الضعيفة في أسباب نزوله ٤٤٦
» مأخذ العقائد والاحكام ١٩٨	» سعة أحكامه ويسرها ٠٢٢٣
» مترادفاته وبلاغتها ٦٤١	» سماع كبراء قريش له سرأ وأقوالهم ٣٨٣
» مشكلات قراءاته ٦١٤	» سنته في تفريق المسائل والاحكام ١٢٦
» نسبة منكرات المسلمين إليه ٢٣٧	» صدق وعيده ٥٠٢ و ٣٠٣
» نظمه ٤٠٦ و ١٨	» ظهور أسرار له لبعض الناس دون بعض ٥٨٨
» نكت التقديم والتأخير فيه ٣١٥	» عجز النبي عن مثله ٣٤٦
٦٤٤ و	» عدم سؤال أجبر عليه ٦٠٩
» هيمنته على الكنب قبله ٦٦٠	» التعارض والتعارض فيه ٦١٤ و ٣٤٥
» قريش . اقتراح كبرائها على النبي طرد قراء أصحابه ٤٣٣ شكواهم إياه ٣٧٣	» عموم الخطاب فيه ٥٠٤
» لعمه ٦٦٦ قولهم فيه ٣٧٣	» » دعوته لكل من بلغه ٣٤١
» جزءها يكون النبي أميا ٣٤٩	» فهم المؤلف الخاص وتحقيقاته فيه ٣٨٢ و ٣٥٣ و ٤٢٦ و ٤٢١ و ٣١٦
» كفرها . جحود لا تكذيب ٣٧٢	و ٤٦٤ و ٤٦٨ و ٤٩٠ و ٥٠٠ و ٥٠٨
» وثفتها ٥٦٩ و ٤١٠	و ٥٠١ و ٥١٦ و ٥٣٩ و ٥٣٤ و ٥٥٤
» القسيسون والرهبان وتأثيرهم ٧	و ٥٨٨ و ٦٠١ و ٥٩٧ و ٥٨٨ و ٦٥٣
» قصص القرآن : دلالتها على النبوة وحجتها حتى على كفار هذا العصر ٣٤٨	» فوائد قصصه وامتيازها ٣٤٨
» القطعي الدلالة والرواية ٦٠١	» كشفه للحقائق المجهولة ٤٩١
» القلم الالهي . كونه أول الخلق وتأويله ٤٧٠	» كونه أدل على النبوة من المعجزات الكونية ٣٨٨
» القهار . أحكامه ٥٥	» كونه أساس الدين ١٩٨ و ١٣٩
» القياس الصحيح والباطل في الدين وفصل الخلاف فيه ١٥٢ — ١٩٠ و ٤٢٩	
» القيامة . سؤال الرسل فيها ٢٤٠	
» كبرى ووسطى وصغرى ٣٦٠	

صفحة

وشرعا وعرفا ٦٦٧ باستقباح الشرع

١٣٧

الكلاكلة . استشكل عمر فيها ١٧٦

الكلدانيون . عقائدهم ٥٦٥

كلمات الله لا مبدل لها ولا لضمونها ٢٧٨

كنيسة مسجد دمشق ٢١٤

لذات الدنيا سلبية ٣٦٣

لطف الله في ذاته وصفاته وأفعاله ومراتب

المحدثات في اللطف ٦٥٣

اللوح المحفوظ ٤٧١ — ٤٧٦

الله . اتخاذ الولد له ٦٤٦

» في السموات والارض ١٩٩

» لا تدركه الأبصار وهو يدركها ٦٥١

الليل والنهار وحكتهما ٦٣٣

م

الماء مبدأ العالم ٤٧٠

المائدة . سؤال الحواريين إنزالها من السماء

وهل ينافي إيمانهم والخلاف في تزولها

ودليها من الانجيل ٢٤٩

مادة العالم . جهل كنهها ٦٥٧

مالك . مذهب في النصوص والمصالح ١٩٢

المتفرنجون . أضاعتهم الدين ٣٠٥

المتعة . إباحتها ثم تحريمها ٢٢

المتكلمون . آراؤهم في حجة ابراهيم ٥٥٩

٥٨٤ و ٥٧٠ و

المجددون في الاسلام ١٤٤

المحبة والمودة . معناهما ٢

صفحة

ك ل

الكتاب المبين لكل شيء ومرادفه ٣٩٤

٤٦٩ و

» والسنة : سماحتها ويسرها ٢٣٣

كتابة الله الرحمة على نفسه ٣٢٥ و ٣٣٣

الكتب الاسلامية الجامعة ١٤٤

كتب أهل الكتاب ومزاياها ٨

» الفقه ومساثلها التي سكت الله ونهى

النبي عنها ١٥١

» النصارى في نظرنا ٢٥٨

الكثرة . الفخر بها وإنكاره ١٢٣

الكذب على الله وادعاء الوحي ٦٢٣

الكشف وقول الاستاذ الامام فيه ٣١٩

» وكونه ليس علما بالغيب ٤٦٣

المكعبة . جعلها قياما للناس وكونه دليلا على

علم الله وحكته ١١٧

الكفار . انكشاف حالهم في الآخرة

٣٣٥

» تشبيههم بالصم البكم العمى ٤٠٤

» تمنيمهم العودة الى الدنيا ٣٥١

» شهادتهم ٢٣١

» مهمهم الشهوات البدنية والنفسية

كالرياسة والعلو واستدلال الضعفاء ٣٦٨

كفارة اليمين ٤٦٤ و ٤٣٦ و

الكفر . بم يتحقق ١٣٧ و ٦٠١ و سببه

٦١٩ و ٣١٣ و كونه تقليديا وعناديا ٤٤٧

كونه مخلوقا ٦٦٩ و ٦٧٣ و معناه لغة

صفحة	صفحة
أخذه وأمه إلهين ٢٦١ من الله	المحرم بالنص لا يباح لتخلف علته ٧٣
عليه ٢٤٤	٨٨
مسيح الهند القادياني الدجال واستدلاله	« لداته ولسد الذريعة ٩٠ ومق يباح
بالقاجة على مسيحته ٣٩٥	كل منهما ١٨٢
مسيمة الكذاب ٦٢٤	محمود نشابه (الشيخ) ٤٦٨
المشركون اقترحهم الآيات ٣١٠ و ١٢٥	المدنية الأوربية . مفاسدها ٣٦٩
١٦ و ٣٨٦ و ٦٧٠ . انكارهم واعترافهم	مذهب أهل السنة . ماهو؟ ٥٥٢
بشركهم في الآخرة ٣٤٤ تفاوت أصفائهم في	المراهنة المشروعة ٩٨
الفهم والكفر ٣٤٦ الحجة عليهم	مريم : تأليها وعبادتها ٢٦١ و ٢٢٦
بالحلم ووجدانهم ٤١٧ رد اقترحهم	المزني . إبطاله التقليد عن الشافعي ٢٠٨
ازال كتاب ومليك من السماء ٣١٠	المستقر والمستودع ٦٣٩
مشيئة الله وعدم تأثير مخلوق فيها	المستقلون . حججهم على المقلدين ٤٢٦
٥٧٥ وكونها لاتنافي اختيار الانسان	المسلمون . افتنائهم بالافرنج ٣٠٥ أمرهم
٣٠٢ و ٤٠٢ و ٦٥٩	بالجماعة ونهيبهم عن القرقة ٥٠٥
المصالح . اعتبارها في المعاملات ١٩٣ و ٢٩٧	تفضيل العرب منهم بالعدل والرحمة
« رعايتها في أفعال الله وأحكامه ٣٩٠	٣٧٠ حالهم في دينهم ودنياهم وأوقافهم
المصلحة . تقديمها على النص ١٩٤	٤٩٧ حالهم مع غيرهم في العصر الاول
المصلحون لاخوف عليهم ولا هم يحزنون	٢٣ صحة عقودهم وشروطهم ١٦٨
والمفسدون بالصد ٤١٩	عدلم في أهل الذمة وفساد أمرهم
المضارع . معانية واستعمالاته ٤٤٧ و ٦٣٢	بتركه ٢١٤ لو كانوا عاملين بالقرآن
المعاصي . تأثيرها الذائق والديني ١١٣	٢٣٧ هلاكهم بتعاديهم ٤٩٣ - ٥٠٥
المعاملات . اعتبار المصالح في أحكامها ٩١	المودة بينهم وبين أهل الكتاب وضدها
و ١٩٧ توقف فسادها على النص ١٩٤	وتأثير الدين والافرنج في ذلك ٦ -
معاوية . الخلاف والتفرق في لعنه ٦٦٧	١١ والجاهلية ٢٠٤
المعزة الكبرى لنيينا ٢٥٥	المسيح . تفويضه جزاء متخذه إلهيا إلى
المعروف . متى يسقط وجوب الأمر به ٢١١	الله وعدم شفاعته لهم ٢٦٨ دعوته
المعقبات ملائكة أم لا ٤٨٢	إلى التوحيد وسؤاله يوم القيامة عن

صفحة	صفحة
الميسر تحريره وأنواعه ومضاره ٥٥ - ٦٣	المغفرة ترتبها على التوبة ٤٥٠
ميزان الاعمال ٤٢١	هل يستحقها المكافر ٢٢٨
ن	مفاتح القيب وكونها خمسا ٤٥٦ - ٤٦٧
نبينا (ص) آيته الكبرى وما فيه من الآيات	المفسرون . أغلاطهم ٦٦٠
٣٨٧ راجع ( القرآن ) اجازته	» غفلتهم عن حكمة كفر بعض أولاد
الاجتهاد ولو خطأ ٦٨ اجتهاده ٤٢٩	الرسول ووالديهم ٥٤٥
الاحاديث في كفر أبويه ونجاتها	مقادير الخلق . كتابتها ٤٦٩ و ٤٤٧
٥٤١ اخباره بملك أمته وبترقيها	المقلدون . إضاعتهم الدين ٣٠٥ اضطرابهم
وتعاديها ٤٩٥ اقتراح الآيات عليه	بسماع الحجة ٥٧٥ و ٥٧٨ تحريفهم
وجوابه ١٢٥ و ٣١٠ و ٣٨١ و ٣٨٦ و ٦٧٠	النصوص ٥٠٦ حالهم في الدنيا
أقوال كبراء قريش فيه ٣٧٣ و ٦٥٨	والآخرة ٣٥٤ شأنهم في الفقه وعدم
أكال الدين به وتمهيد الرسل لذلك	الايمان ٣٤٧ و ٤٠٤
٨ و ١٢ و ٨٥ أمره باتباع ما أوحى إليه	المقوس . كلامه مع رسول النبي ٣
٦٦١ أمره بالافتداء بهدى الانبياء	للملائكة . اقتراح المشركين الزلهم عليهم
٥٩٥ أميته من دلائل نبوته ٣٤٨	وجوابه ٣١٢ تثلهم في الصور وتلقى الوحي
إيذاء الكفار له ٣ إيذاؤه هو وآله	والالهام منهم ٣١٥ و ٦٢٦ الحافظون منهم
بالطعن في أبويه أو عمه ٥٥٠	٤٨٢
» بعثته العامة ( راجع دعوته )	ملك الموت وأعوانه ٤٨٤
» تأثير رؤيته في الهداية ٤٠٥	المنكر . متى يسقط وجوب النهي عنه ٢١١
» تسليته بصبر الرسل ٣٧٧	الموت ومحبيته بغتة وحسرة الناس بعده
» تعجبه وحزنه لكفر قومه ٣٠١ و ٣٧١	على التفريط ٣٦٠
» تفضيله على الانبياء ٥٩٧	موسى . كون شريعته خاصة ٧
» تفويضه أمر الدنيا إلى الناس ٥١١	المؤلف . بغى أدعياء العلم عليه ٥٠٦
» حبه عصبية وجهه دينا ٤٥٨	» ما فتح عليه ولم يسبق إليه ٥٨٨
» حزنه ونهيه عنه وتسليته ٣٧١	المؤمنون والمشركون أيها أحق بالأمن
» حكمه بالنص والاجتهاد ٤٢٩	٧٥٩ السابقون ومن يلهمهم ٤٤٨
» حلقه ٤١ و ١٠١	الذين لا خوف عليهم ٥٧٩ و ٤١٩

صفحة

من كلامه ولا في استطاعته ٣٤٧ ولا  
يعلم الغيب ولا يملك التصرف في السكون  
وليس ملكا ٤٢١  
نبينا معارفه أهل الكتاب له كأنيائهم ٣٤٢  
» موته في قرباه ومودتهم ٦٠٩  
» نسبة أولاد فاطمة اليه ٥٨٩  
» نسيانه وسهووه وحظ شيطانه وكونه  
اسلم ٥٠٨  
» نعيه في سورة النصر ١٧٥  
» بهيه عن الجهل ونهى نوح عنه ٣٨٢  
» هديه في الاكل والشرب ٣٢  
النبط قوم ابراهيم ٥٥٥  
النبوة . مدعوها كذبا ٦٢٤  
النيذ وكونه غير الخمر ٦٧٥٥٤  
نيذ سقاية الحاج ٩٥٥٨٧  
النجاشي ( أصمة ) اسلامه ١٣٥٤  
النجاة ( راجع الآخرة والجزاء )  
النجوم الاهتداه بها وعددها وابعادها ٦٣٧  
٦٤١٥  
نذر ترك المباح ١٩  
النرد . تحريمه وكونه ميسرا ٥٦  
النسيان . عدم المؤاخذه به ٥١٥  
نصر الله المؤمنين كالمسلمين وشرطه ٣٧٩  
النصارى . استنباطهم عبادة مريم من كتبهم  
٢٦٢ تأثير الافرنج في مشارقهم ٩  
تأثير القسسوس والرهبان فيهم ٧  
عقيدتهم في الجن والشياطين ٦٤٨

صفحة

نبينا ختمه للنبين وكال دينه وكتابه  
٦٦٠ و ٥٩٩  
» خصائصه  
» خوفه من الله قسما ٢٣٢ و ٢  
» دعاؤه لأمتيه واستجابة بعضه ٤٩٣  
» دعوته وتبليغه ٦٢١ و ٣٤١ و ٣٠٩  
» دلالة قصص القرآن على نبوته ٣٤٨  
» رأيه في تأبير النخل وماء بدر ٥١١  
» رساله إلى مصر وعمان ٤٥٣  
» سؤال المشركين اليهود عنه ٦١٦  
٦٦٠ و  
» سيرته في سياسة الامة ١٤٠  
» شأنه مع بحيرا الراهب ٨٨  
» شربه النبيذ دون الخمر ٩٤ و ٨٧  
» شكوى مشيخة قريش منه ٦٦٦  
» شهادة الله وأنواعها وعما جاء به ٣٣٩  
» كتيبه إلى الملوك والرؤساء ٣  
» كراهته السؤال عن الاحكام وما لا  
يعنى ونهى عنه ١٤٦ و ١٤١ و ١٤٦  
» كونه أول من أسلم ٣٣٢ وعلى بيته  
من ربه ٤٥٣ والمصلح الاعظم ٢٠  
وهاديا غير مسيطر ولا جبار ولا وكيل  
على الأمة ولا عليه من حسابها شيء  
٤٣٨ — ٤٤٢ و ٤٥٠ و ٦٦٢ ولا يملك  
ما يستعجله الكفار من العذاب ٤٥٤  
ولم يشرك بالله قط ٤٥٣ ولم يطلب  
أجرا على التبليغ ٦٠٩ وليس القرآن



صفحة	صفحة
٤٠٢	مودتهم للمسلمين ١١-٣
٦٥٩	النصرانية : كونها ملة خاصة مؤقتة وأشهر آدابها وقربها من الاسلام ٧-٩
٥٢٩	النصوص . الاستغناء بها عن السؤال ١٤٦
٦٨	وعن القياس ١٧٦، ١٧١ أنواع دلالتها ٢٠٠
٦٥٣	تأويلها لتوهم لوازم باطله لها ٦٥٦
١٩	التقصير في فهمها ١٦٨ . الفرق فيها بين العبادات والمعاملات ١٦٨
١٩٨ و ١٩١١	النظر والاعتبار بعواقب الأمم ٣٢١
٦٢٣	النعم . البطر والفرح بها ٤١٤
٣٠٩	» غرور أهلها وزوالها بكفرها وزيادتها بشكرها ٤٤٤ وكون قبولها من شكرها ٢٧
٦١٢	نعم الآخرة جسماني وروحاني ٤٧٤
٣٠١	النفس . إضافتها إلى الله ٢٦٦
٥٧٧	» الكفر بتعظيمها وتخفيفها ٣١٣
٢٦	» كونها مثنى لكل إنسان ٤٧٩
٦٦١	» الواحدة التي خلقنا منها ٦٣٨
٢١٦	نقل الكلام بالمعنى مفسدة له ٣٦٧
١٣٧	» المخالف لا يعتد به ٣٩٠
٣٠٤	نوح أول رسول ٦٠٤
٦٤٩ و ٦٤٦	» والأنبياء من ذريته ٥٨٦
٣٣٠	النور . حقيقته وكونه حسيا ومعنويا ٢٩٢
٥٨٨	النور وفوائده ١٣٥
٢٢٨ و ٢٢١	هجرة الصحابة إلى الحبشة ١٤
٣٦	
اليهود أخلافهم ٦	
عداوتهم للنبي والمؤمنين ثم ميلهم للمسلمين الفاتحين ٣-٧	
اليونان مراتب الجن عندهم ٧٧٤	

فهرس لبعض الكلم المفردة التي حقق معناها في هذا الجزء

صفحة		صفحة	
٦٥٨	الدرس والمدارسة	٥١٩	الآبال
٥٦٨	الرب	٣٨٠	الابتغاء
٥٧	الرجس	٣٨٤	الاجابة
٢٦٤	سبحان	٦٥١	الأدراك
٣٢٠	السخرية	٤٠٧	أرايتكم
٤١٢	السراء	٣٠٦	الارسال
٦٣٤	السكن	٣٨٤	الاستجابة
٣٨٠	السلم	٥١	الاستطاعة والاطاعة
	الشق وما يرادفه	٣٢٠	الاستهزاء
٢١٩	الشهادة ومشتقاتها	٣٨٠	الاعراض
٤١٢	الضر والضراء	٥٥٩	الافول
٢٥١	الطاعة	٥٦٨	الاله
٧٦٩٦٩	الطعام والطعم	٣٠٦	الانزال من الله
٥٦٨	العبادة	٦١٢	الانشاء
٣٤٦	غدوة والغدوة	٤٣٨	البأس والبؤس والبأساء
٦٢٥	الغمر والغمرات	٦٤٩	البيديغ ومادته
٦٣٠	الفرق والخلق وما جانسهما	٢٨٩	بين
٦٤١	الفقه	٢٣٦	يكرة والبكرة
٣٠٥	القرن		التسبيح
٣٨٠	كبر عليه	٣٨٤	الجواب
٦٥٢	اللاطف	٣٠٦	التمكين
٤١٩	المس	١٥١	الحكم
٣٠٦	مكنه ومكن له	٥٦٤	الحنيف
٥٥٥	الملكوت	٦٤٦	الحرق والخلق وما جانسهما
٦٧٥٥٤	النبيذ	٦٧٥٥١	الحرق

صفحة	المحل	صفحة	المحل
٢٦٧	الهول	٢٦٦	النفس
٤٢٠	الوظيفة	٣٨٠	النفق
٦٢٦	اليوم والايام	٢٩٢	النور
		٢٢٠	المزء

### فهرس آخر لطائفة من مسائل حققها المؤلف ولم يسبق اليها

صفحة	صفحة
السحر والمعجزة وبطلانه . تحقيق ذلك	١٨٤ و ٣٨٤
١٣٢	الاطاعة والاستطاعة تحقيق معناها ٢٥١
شهادة غير المسلمين على المسلمين . حكمها	٢٦٤
٢٢٩	التسييح وسبحان تحقيق معناها ٢٦٥ و
المضارع استعماله بمعنى الماضي وبمعنى الشأن	٣٥٤
ومعنى « الدين يؤمنون » ٤٤٧	التكذيب بالرب وبآيات الرب
مكنه ومكن له تحقيق معناها ٣٠٧	الجناح في المحرمات فعلت قبل تحريمها
الورق والحب ، واليايس والرطب ٤٥٨	٧١ — ٧٣
	الحساب وكونه تعالى أسرع الحاسبين ٥٨٧



# خطأ وصواب

## تفسير المنار الجزء السابع

صفحة سطر	خطأ	صواب	صفحة سطر	خطأ	صواب
٥ ١٣	أن يفتحها	بأن يفتحها	٤٢ ٨	وقال	قال
٧ ٦	نعم	نعم	٤٣ ٩	ورواه	وروى
١٠ ٨	ودعوهم	ودعوا	٤٥ ٤٥	الطلاق وأحكامها	عنوان الصلحة
١١ ١	اليهود	اليهودية	٤٥ ١٤	لا أفعل كذا	لا أفعل كذا
١١ ٨	المودة	للمودة		أو إن فعلت	كذا ففعل
١٦ ٢٤	وهناك	وهناك		ما أملكه حرام	أو الطلاق
١٦ ١٦	هاشم	الصغر		يلزمى لافعلن	كذا
١٧ ٢	بالإيمان	بالإيمان		خبرا وإداما	خبرا
١٨ ٢٥	واعتداء	واعتداء		يقصد	يقصد
١٩ ٨	بالطلاق	أو بالطلاق		أهلكم	أهلكم
٢٣ ٦	وأخبرنا	وخبّرنا		ولا الولد	والولد
٢٣ ١	عن	من		واحد	واحد
٢٤ ١٣	بالقوا	بالقوا		يقطع	يقطع
٢٨ ٢	والشعوذة	والشعوذة		وجه	وجه
٣٠ ١٠	من حياتهم	في حياتهم		الحجاز النوى	الحجاز
٣٢ ٦	النبين	النبين		ونقرأ عن أنس	عن أنس
٣٢ ٧	في إسناده	وفي إسناده		تحريمها، لأنه قد	تحريمها
٣٦ ١٣	أدناها	أدناه		مضى عليه مدة	هاشم
٣٨ ١٢	الحمار	والحمار		وهو مختمر	
٤٢ ٢	ماحلف	فعل ما حلف			
٤٢ ٢	والبريه فعلا	والبريه			
	أو تركا				

صفحة سطر	خطأ	صواب	صفحة سطر	خطأ	صواب
٥٥	١٩	وأنه يحرم من وأنه إنما يحرم غيرها القدر المسكر منه	٧٤	٢	يوطنون يوطنون
٥٦	١٥	زید	٧٨	٥	بتحريرهم بتحليلهم
٥٦	١٧	الحصيب	٧٩	٢٥	لسكر لسكره
٥٧	٢	رضى الله عنه كرم الله وجهه	٨١	عنوان	الشراب قبل الحجر نوعان.
٥٧	٢٢	ما ذكره			الصفحة اختاره وبعد وكل مسكر
٥٨	٢٢	وكقوله			زوال اختاره محرم
٥٨	٢٥	من الشيطان			بطبحة بالإجماع
٥٩	٢٣	المولى	٨١	العنوان	والسطران الأولان زيادة
٦٠	٧	على	٨١	٤	أحد من
		وجهه	٨١	٩	أو يقطر ويقطر
		ذكر الله	٨١	١١	لا يتنافى لا يتنافى
٦١	عنوان الصفحة	الذكر	٨١	١٤	في صناعتهم صناعتهم
٦٢	١٣	تينهم	٨٢	١	حلال قبل حلال
٦٢	١٤	والجلف			اختاره
٦٤	١٠	أس	٨٢	٩	التمر التمر
٦٦	٤	الحازم	٨٢	١٤	العسكري العسكري
٦٦	١٢	أمره	٨٦	٦	من زعم أن حاول إثبات أن
٦٦	٢٠	النبي	٨٦	٦	كلها حلال كلها
٦٧	١٠	وبيانه	٨٦	٧	ضرراً ضرراً
٦٨	٦	ينضح	٨٦	٩	وهما صريحان فهل يعد
٦٨	٢٣	فذكر			في تحريم كل
٦٨	٢٥	لا تقتلوا			مسكر وفي
		أنفسكم			تسميته خمر
		الهلكة			فهل يعد
٧١	٧	لاقت	٨٦	١٥	ما حرم الحرام ما أكل ديشه
		ولاقت		١٦	البنة فيما أكل العام بالإسلام
					به الإسلام
			٨٧	١١	وأما أما

صفحة	سطر	خطأ	صواب	صفحة	سطر	خطأ	صواب
٨٧	١٢	التبذ	التبذ	١٠٥	٢١	دلالة عليه	دلالة
		(أى التقيع)		١٠٦	٢٢	أبو حاتم	أبو حاتم
٨٧		الهامش زيادة		١١٦	١٢	السياق	السياق
٨٨	١	ما كان يشرب	ما يشرب	١١٩	١٥	الكونية	التكوينية
٨٨		الهامش زيادة		١٢٢	١١	هنا	النية هنا
٩٠	٢٥	تكون	يكون	١٢٣	٦	الله	الله لهم
٩١	١	فتكون	فيكون	١٢٣	٢٤	والقاعدة	بالقاعدة
		مستثناة	مستثنى	١٢٥	١٠	أخرى	آخر
٩١	١١	داء الحمار أو	غول الحمر	١٢٨	١٠	هو الأقرع	الأقرع
		غول الحمر	آخر	١٢٩	١٨	القول	القول به
		آخر		١٣٨	١٣	لنقصه	لنقصه
٩١	١٩	العلم	تعلم	١٤٢	٢١	وذراعا	وذراعا
٩١	٢٠	نعلم	العلم	١٤٥	١٦	بعلمهم	م
٩١	٢١	والحق أن العلم	قالعلم	١٤٦	١	فتح به	فتح
٩١		الهامش زيادة		١٤٩	٨	بعضهما	بعض
٩٤	٧	به	به وقد طبعت	١٥٤	١٤	بها	منها
		هامش		١٥٨	١	قياس	القياس
		الكرواسة التي		١٦١		عنوان الصفحة	واصلاحا
		قبل هذه قبل		١٦١	١٢	يجبس	يجبس
		أن نصححها		١٦٢		عنوان الصفحة	واصلاحا
		كلها		١٦٢		الحجة	خمسة
٩٦	٧	فكسر	فكسره	١٦٣	١٦	أبا عبد الله	يا أبا عبد الله
٩٦	١١	الذى شربه	الذى قد شربه	١٧١	١	هنا	ها هنا
١٠٢	١٨	يتعدى	يعتدى	١٧٤	٦	امرأة	امرأة ولدت
١٠٣		عنوان الصفحة		١٧٦	٢١	أوضح	وضح
١٠٣	١٢	لا تقتل	التي تقتل	١٨٢	٢	هامش النحلة	النخل
١٠٥	١٩	عمم	عم				

صفحة سطر	خطأ	صواب	صفحة سطر	خطأ	صواب
١٨٩	٥	الأمانة بالسوء	الأمانة	١٧	٢٣٦
١٩٠	١	تنقطع	تنقطع	٥	٢٣٨
١٩٢	١٣	بادى	لبادى	٢٤	٢٣٩
١٩٢	٢	هامش التحليل	التحليل	١٠	٢٤٠
١٩٣	٢١	الذى	هو الذى	١	٢٤٠
١٩٦	١٨	مسألة	مسألة	١٧	٢٤٢
١٩٦	١٨	المفروض	المفروضة	٢٤	٢٤٢
١٩٨	١١	لسد المفاسد	للمفاسد	٢١	٢٤٦
١٩٩	١٦	وعمرة	وعمر	١٩	٢٥٢
٢٠٠	٢١	ولا أن	وأن	٢	٢٥٦
٢٠١	٤	المعلقة	المتعلقة	١٧	٢٥٦
٢٠٦	١٠	بالبرهان	البرهان	١٩	٢٥٩
٢٠٨	٢٠	اجتماعا	اجماعا	١٥	٢٦١
٢٠٩	٢	أصيب	أصبت	٦	٢٦٢
٢١١	٧	وغيرهم	وغيرهم	١٥	٢٦٦
٢١١	٢٢	الله	الله تعالى	٢٢	٢٦٧
٢١٢	١٤	وأنهوا	وانهوا	٩	٢٦٨
٢١٢	١٩	ولأصحابي	ولا لأصحابي	١٨	٢٧٥
٢١٥	٢	نصه	نصحه	١٦	٢٨٢
٢١٥	١٢	الأرض	الأرض	٢١	٢٨٤
٢١٧	١	هامش الدار	الدار	٥	٢٨٥
٢٢٠	٧	كيفية	كيفيته	١٨	٢٨٥
٢٢١	٨	تحبسونها	تحبسونها	٢٨٧	عنوان
٢٢٢	١٢	لا تجعل	لا نجعل	٨	٢٨٧
٢٢٨	٥	تحقيق	تحقق	٢١	٢٨٧
٢٢٨	٥	الأولين	الأولين	٥	٢٨٩
٢٣٣	٦	لنفسه	بنفسه		
٢٣٥	٤	نضع	نضيع		



صفحة سطر	خطأ	صواب	صفحة سطر	خطأ	صواب
٨ ٢٨٩	سورتي	سورة	٦ ٣٤٨	ما تدعوا	ما تدعو
٩ ٢٨٩	والدباع	والدباع	١٣ ٣٤٩	قالوا	قال
٢ ٢٩٣	زاد	وزاد	٦ ٣٥١	كلمة (إذا)	كلمة (إذ)
٥ ٢٩٧	يقضيه	يقضيه	٦ ٣٥١	مقام (إذ)	مقام (إذا)
١٧ ٣٠١	عن التقليد	على التقليد	١٩ ٣٥٦	مادتهم	عادم
٦ ٣٠٢	الغيب	بالغيب	١٦ ٣٥٧	وسوء الأعمال	والأعمال
١٤ ٣٠٢	أسدوا	سدوا	١ ٣٥٨	عبادة	عبارة
١٩ ٣٠٢	منها	منه	٢ ٣٥٨	على	على
١٣ ٣٠٩	عليها	عليهما	١٢ ٣٥٨	أوقف	وقف
٨ ٣١٦	حلقه	خلقه	٦ ٣٥٩	وعيادة	وعبادة
١٣ ٣١٦	الموجود	الموجودات	٢ ٣٦١	حسابها	حسابا
٤ ٣١٩	وقد تقدم	تقدم	٩ ٣٦٢	صاحبه	صاحبها
١٠ ٣١٩	أني	أني	١٦ ٣٦٣	المقصود	المقصودة
١٩ ٣١٩	مشاهدة	مشاهد	٢٢ ٣٦٨	العجر	العجز
٣٢٥ عنوان البعث والجزاء	رحمة	رحمة	١٤ ٣٧٧	منه	منها
٨ ٣٢٥	الايحاء	إلحاء	١٦ ٣٧٧	مايقولون	مايقولون
١٦ ٣٢٧	وروى	روى	١٩ ٣٧٧	يكون	يكون
٢١ ٣٢٧	جميع	جمع	٣ ٣٧٨	هامش غيره	غيره
٣ ٣٣١	أأخذ	أأخذ	٤ ٣٧٨	هامش مصاد	مصادر
١٢ ٣٣١	والاستعانة	والاستعانة	٤ ٣٨١	البعي	البعي
١٢ ٣٣٣	الله	الله تعالى	١٢ ٣٨١	ويؤول	ويؤول
٢١ ٣٣٤	إليهما	إليها	٢٥ ٣٨١	فذهب	فذهب
٨ ٣٣٥	تجرى	تجرى	٣٨٣ عنوان النبي	النبي	النبي ونوح
١٨ ٣٣٨	بعث	بعث	٢١ ٣٨٣	يختار	يختار
١٩ ٣٣٨	لرواية	الرواية	٤ ٣٨٤	يا من دعا	دعا يا من
١٦ ٣٤٣	وتابعه	وتابعا	٣٨٤ ١٥، ١٣	السؤال	السؤال
			٢ ٣٨٦	الجاحدين	الجامدين

صفحة سطر	خطأ	صواب	صفحة سطر	خطأ	صواب
٢ ٣٨٧	شهواتهم	شهواتهم	٨ ٤١٦	محدد	محدد
٤ ٣٩٠	الحيوانات	الحيوانات	٩ ٤١٨	أبصاركم	بأبصاركم
١٣ ٣٩٠	التكافين	المكافين	٤ ٤٢٠	يرد	يرد في
٧ ٣٩٣	يخسر	يخسر	١٥ ٤٢١	أخزنه	بما خزنه
١٩ ٣٩٤	وتقومه	وتقدمه	وحفظه أخزنه		
١٠ ٣٩٨	ومجازيها	ومجازيها	٢٤ ٤٢١	الله	الله
١٤ ٣٩٨	نخيرا	نخيرا	١٣ ٤٢٢	يكن	يكن
١٤ ٣٩٨	فشر	فشر	١١ ٤٢٤	وسيلة	وسيلة
١١ ٣٩٩	الذئاب	الذباب	٣ ٤٢٥	ما يكون	بما يكون
١٥ ٣٩٩	صاحبه مثلا	مثلا صاحبه	٢١ ٤٢٦	استدلت	استدلت بها
٨ ٤٠٠	ووقفت	ووقفت	١٥ ٤٢٧	أن يقال	بأن يقال
١١ ٤٠٠	على	على	١٧ ٤٢٧	المتقدمة	المتقدمة
٢٢ ٤٠٠	فالى	قالى	١٨ ٤٢٧	قررنا	ذكرنا
٧ ٤٠١	يعترض	يعترى	١٨ ٤٢٧	ما ذكره	ما قرره
٦ ٤٠٢	منبثه	منبثه	١٠٤٦ ٤٣٠	أن	إن
١ ٤٠٨	يتمعون	يتمعون	٢ ٤٣٣	تحقيق	تحقيق
٥ ٤٠٨	لم بعد	بعد	٤ ٤٣٣	الخبر	الخبر
٢٤ ٤٠٩	الحالية	الحالية	٦ ٤٣٣	سياق	سباق
٢٥ ٤٠٩	والباس	والباس	١١ ٤٣٣	لأولون	الأولون
٩ ٤١١	ذاكرت	ذكر	١٨ ٤٣٣	إن تتبعك	أن تتبعك
٤ ٤١٢	المختصر	المختصر	٤ ٤٣٤	الحلفاء	الحلفاء
٢٠ ٤١٢	الراجعة	الرجفة	٦ ٤٣٤	والخلفاء	والخلفاء
٤ ٤١٢	فعلا	فعلاء	١٦ ٤٣٤	ترد	ترد
٢٠ ٤١٣	نائبين	نائبين	١٢ ٤٣٦	غير	غير
١٦ ٤١٤	ملبسون	ملبسون	هامش		
٢١ ٤١٤	ضيعا	ضيعا وضبعة	٨ ٤٣٨	وجه	وجهه
٢٤ ٤١٤	بالاختيار	بالاختبار	٢٠ ٤٣٨	الدكاة	الدكاء

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٤٣٨	٢٢	إذا	إذا
٤٤٠	١	إذا	إذا
٤٤٠	٣	العرض	العرض
٤٤٤	٢١	لأصحابها	لأصحابه
٤٤٦	١١	فاعتذر	فاعتذر
٤٤٦	١٨	فقرأها	فقرأها
٤٤٧	١٣	للموصولين	للموصول
٤٤٨	٦	يخشون	يخشون
٤٤٩	٧	بمغفرتهم	بمغفرته
٤٤٩	١٤	وأن	وإن
٤٥٠	٤	الجواب : أنه	الجواب : إنه
٤٥٥	١	( نقص )	( نقص )
٤٥٨	٥	بالموجود	بالموجود
٤٥٩	١٧	للعلم المعاول	للعلم بالمعاول
٤٥٩	١٨	إن الموجود	الموجود
٤٥٩	٢٣	الصادر عنه	الصادر منه
٤٦١	١٥	إنه تعالى	إنه تعالى
٤٦٢	١	فذلك	فكذلك
٤٦٢	٢١	تغييرها على	تغييرها عن
٤٦٤	٩	بتلقيحها	بتلقيحها
		في الرحم	بماء الذكر
		بماء الله كـ	
٤٦٧	٢١	أطال الله في	أطال الله
		عمرنا	عمرنا
٤٦٨	٦	وأجبت	وأجيب
٤٦٨	٩	كالأستاذ أحمد	كالأستاذ
		الشيخ محمد	
صفحة	سطر	خطأ	صواب
٤٦٨	٢٥	العلوم	العلوم
		والأزهرية	الأزهرية
٤٧٠	١	أنا نحن	إنا نحن
٤٧٠	٢٥	أن أولية	إن أولية
٤٧٢	٢	من التشية	من التشية
٤٧٢	٤	إذا قال	إذا قال
٤٧٥	١٠	شأن القلب	شأن القلب
٤٧٥	١٦	يمين	يمن
		لا كالايمان	لا كالأيمان
٤٧٦	١٦	بتخصيصها	بتخصيصها
٤٨٢	٧	وقيل إ	وقيل إن
٤٨٤	٧	« توفته »	« توفيه »
٤٨٤	١٤	بإرادته	بإدارته
٤٨٧	٢٠	ويغفلوا	ويغفلون
٤٨٩	٢٠	( أئجينا )	( أئجينا )
٤٩٠		رأس	وتحت
		الصفحة	
٤٩٠	٣	بعض آياته	ببعض آياته
٤٩٠	٩	لا فرق فيها	لا فرق فيها
٤٩١	١٥	من تحتهم	من تحتهم
٤٩٢	١٠	زمن من تنزيله	زمن تنزيله
٤٩٢	١٦	وأذواق	وأذواق
٤٩٧	٧	وإدكاراً	وإدكاراً
٤٩٧	١٧	كان وقفا بل	كان وقفا بل
		وقفا بل وقف	وقف
		مرارا	مرارا
٤٩٨	١٣	وطن جماهير	وطن جماهير

صفحة سطر	خطأ	صواب	صفحة سطر	خطأ	صواب
٤٩٨ ١٤	فعمدت همهم	فعمدت همهم	٥٤٢ ٣	المصيد	المصيدة
٤٩٩ ٧	سن	سنن	٥٤٣ ٢	أه	أنه
٥٠٢ ٥	أبرزه	أبرزوه	٥٤٣ ١٨	أنها	إنها
٥٠٢ ٧	نجزي	يجري	٥٤٥ ١٥	وأحبهم	وأحبه
٥٠٥ ٩	أن تخرج	أن نخرج	٥٤٦ ٧	بالاستغفار	بالاستغفار له
٥٠٥ ١٣	تباعا	اتباعا	٥٤٩ ٢	إعهم	إعلام
٥٠٨ ٢١	من سلطانه	من سلطان	٥٥٥ ٦	تختص	مختص
٥١٠ ٩	من بأنه سرقة	بأنه سرقة	٥٥٥ ٩	ملكوتا	ملكوتا
الحاشية			٥٥٥ ١٥	الحبرين	الحبرين
٥١١ ٢٠	الحباب	الحباب	٥٥٥ ٢٣	الإرادة	الإراءة
٥١١ ٢٥	أسقط	أسقطت	٥٥٦	الرأس في الكواكب	في الكوكب
٥١٣ ١٦	أخذ	أحد	٥٥٦ ٤	ولأجل إن	ولأجل أن
٥١٤ ١٣	ألغنه الله	لعنه الله	٥٥٦ ٦	وقيل أن	وقيل إن
٥١٦ ١٦	قد	وقد	٥٥٦ ٢٥	الكواكب	الكوكب
٥٢٣ ١٦	والكناية	والنكته	٥٥٩ ١	الباطل	الباطن
٥٢٤ ١	( استهوته )	( استهوته )	٥٦٣ ١٧	سها	سهاها
	وهو محتمل	وهو محتمل	٥٦٤ ٣	وأن	وإن
٥٢٦ ١	أن النبي	إن النبي	٥٦٧ ١٩	( أزور )	( أور )
٥٣٠ ١٩	المطرده ،	المطرده	٥٧٣ ٤	صوره	صورة
	والمشتملة	والمشتملة	٥٧٣ ١٦	آية الشمس	آية بعد
٥٣٤ ٢	الحليل الرحمن	لحليل الرحمن		الشمس	
٥٣٤ ١٠	أنه	أنه	٥٧٣ ٢٠	يوجهين	بوجهين
٥٣٦ ٤	القبول	بالقبول	٥٧٤ ٢٣	أهم	إهم
٥٣٦ ٧	يأويه	بأويه	٥٧٥ ٦	وتخذي	وتخذي
٥٣٦ ٨	آرز	آزر	٥٧٨ ١٢	دعواهم ،	هم دعواهم وهم
٥٣٨ ٣٨	نجاه	ينجاه	٥٧٨ ١٦	أن	إن
٥٤١ ٧	ككثيرة	ككثير			

صفحة سطر	خطاً	صواب	صفحة سطر	خطاً	صواب
٦ ٥٨١	عذاب	عقاب	٢٠ ٦١٩	وهم يكررون	وهم يكررون
٦ ٥٨٢	ولد	ولده	٤ ٦٢٠	الدى	الدى
١٤ ٥٨٣	ويصرف	وبصرف	١٢ ٦٢٠	وأعمال	أو أعمال
٤ ٥٨٦	أن	إن	١٤ ٦٢١	بلغ	بلغ
٤ ٥٨٨	يكون	يكونون	١٥ ٦٢١	أنزل	نزل
١٥ ٥٨٨	تقديم	تقديم	٢ ٦٢٤	عل	على
٥ ٥٩١	أن	إن	٢٠ ٦٢٤	أتلى	أملى
٦ ٥٩١	لفهم	الفهم	٢٢ ٦٢٤	للسدى	السدى
٩ ٥٩١	لم يروى	لم يرو	٢ ٦٢٥	واثنتين	واثنتين
٢٢ ٥٩١	الحرم	الجزم	١٤ ٦٢٥	عند	بعد
١٨ ٥٩٣	أن	إن	١٩ ٦٢٥	بعد	بعد
٩ ٥٩٥	ويعدون	ويعيدون	٢٤ ٦٢٥	السائرة	السائرة
٤ ٥٩٦	إلا أتباعه	إلا اتباعه	١٥ ٦٢٦	ولأنه	وأنه
١٦ ٥٩٦	أن	إن	٩ ٦٢٧	تغير	تغير
٥ ٥٩٧	بعثك	بعث	٩ ٦٢٩	المسيت	المسيت
١١٦٩ ٦٠١	لاختبار	بالاختبار	٤ ٦٣٠	النيات	النيات
١٦ ٦٠٢	إن نوح	أن نوحاً	٢١ ٦٣١	النكتة	النكتة
١٦ ٦٠٣	أكثر	أكثر	١٣ ٦٣٣	من أمانه	من أمانه
٢٤ ٦٠٣	أنه	بأنه	١١ ٦٣٤	الذى يخرج	الذى لا يخرج
١٠ ٦٠٥	لأخبار	لإخبار	٨ ٦٣٥	الادارية	الارادية
١٩ ٦٠٦	الضرورة	بالضرورة	٩ ٦٣٥	فتقتل	فتقتل
١٢ ٦٠٧	يوحى	يوحى	٧ ٦٣٦	تعرف	تعرف
٢ ٦٠٩	أوفى	وفى	١٠ ٦٣٦	حزاف	حزاف
٤ ٦١١	الله فائدة	الله عليه فائدة	٢٣ ٦٣٧	إعاد	أبعاد
١٨ ٦١٥	الصواب	الأصوب	١٣ ٦٣٩	شبهة	شبهة
٣ ٦١٧	مفهوماً	معروفاً	٢٢ ٦٤٠	تحتزمه	تحتزمه

صفحة سطر	خطأ	صواب	صفحة سطر	خطأ	صواب
٦٤١	النهاية أن	النهاية إن	٦٥٦	الرأس	وجهل
٦٤٤	والانفاق	والانفاق	٦٥٦	وكنها	كنها
٦٤٥	الراتب	المراتب	٦٥٦	التفوذ	التفوذ
٦٤٦	بما يراد	بما يرد	٦٥٦	اللطيف	اللطيف
٦٤٧	كذبا أهو	كذبا اه .	٦٥٨	هذه السور	هذه السورة
	لعل	ولعل	٦٦١	مثل	بمثل
٦٤٨	الفرص	الفرس	٦٦٢	قالبيان	بالبیان
٦٤٩	خالقها	خالقهما	٦٦٢	أو حكنا	وحكنا
	ومبدعها	ومبدعها	٦٦٤	السباب	الساب
٦٥٠	إن الله	أن الله	٦٦٦	وأن	وإن
٦٥٢	بالحدود	بالحدور	٦٦٦	المراء	المراد
٦٥٢	أعمال له	إعمال له	٦٦٦	واشكّل	واستشكّل
	كأعماله	كإعماله	٦٦٧	والتعير	والتعير
٦٥٢	أسلم	سلم	٦٦٨	الشقاق وبين	الشقاق بين
٦٥٢	يتجلّيه	بتجلّيه	٦٦٩	يهددون	يهدون
٦٥٤	يوصل	يوصل	٦٦٩	الأخبار	الأخبار
٦٥٥	كأل في	كأ في	٦٧٢	الأخلق	إلا خلق
٦٥٥	عنصريّة	عنصريه	٦٧٢	أنقة	وأنقة

﴿ انتهى خطأ صواب الجزء السابع من تفسير المنار ﴾